PLATÓN Y ARISTÓTELES

Gemma Ferrer

Clara Gomis

Biblioteca Didáctica de Filosofía



PLATÓN Y ARISTÓTELES

Volumen 12

Gemma Ferrer
Licenciada en Filosofía

Clara Gomis
Licenciada en Filosofía

Biblioteca Didáctica de Filosofía

editorial vicens-vives®

Colección dirigida por Octavio Fullat y Pedro Fontan

Primera edición, 1989

Depósito Legal: B. 10.103-1989
ISBN: 84-316-2561-9
Nº de Orden V.V.: D-945

Edición Técnicos Editoriales Asociados, S.A.

IMPRESO EN ESPAÑA
PRINTED IN SPAIN

Editado por Ediciones VICENS-VIVES, S.A. Avda. de Sarriá, 130. E-08017 Barcelona.
Impreso por Gráficas INSTAR, S.A. Metalurgia, s/n, esquina Industria.
E-08908 Hospitalet de Llobregat.

Presentación de la Colección

Para la enseñanza de la Filosofía existen actualmente algunos libros de texto de indiscutible calidad, tanto en lo referente a los temas abordados como en lo tocante a los aspectos pedagógicos con que son tratados éstos. Sin embargo, tales libros agotan casi todo su espacio en la exposición teórica de los contenidos del programa, marginando efectivamente los problemas filosóficos y los ejercicios prácticos, aspectos totalmente ineludibles desde una perspectiva didáctica si pretendemos que el alumno acabe asimilando plenamente la temática desarrollada. En dichos libros de texto encontramos, a lo sumo, un reducido apartado de ejercicios, por capítulo, que incluye cuatro o cinco cuestiones y uno o dos textos pertinentes.

Esta *colección* se propone cubrir la laguna señalada en los libros de texto de Filosofía en el Bachillerato y en el Curso de Orientación Universitaria a través de dos series de libros: una para Bachillerato (Serie Roja) y otra para el Curso de Orientación Universitaria (Serie Verde).

Bachillerato (Serie Roja)

La primera serie de la Biblioteca Didáctica de Filosofía, Serie Roja, comprende 10 volúmenes, del 1 al 10. Se propone subsanar la evidente escasez de *ejercicios prácticos* y de *planteamientos filosóficos* de la que adolecen los libros de texto de Filosofía para los cursos de B.U.P., según hemos señalado arriba.

Con tal fin ofrecemos al Profesorado un material eminentemente práctico, basado en *ejercicios* y en *textos para comentar*, que hace posible la asimilación, por parte del alumno, de los temas tratados tan brillantemente en los manuales. Empleamos para ello una metodología activa, que desarrolla la capacidad crítica

frente a conceptos en ocasiones complicados los cuales, de otra manera, son simplemente memorizados.

Esta serie reúne dos tipos de material: unos cuadernos contienen *ejercicios prácticos* y otros presentan *textos filosóficos* pensados para el comentario. Todos ellos se adaptan a los diversos programas de estos cursos.

Curso de Orientación Universitaria (Serie Verde)

Esta serie de la Biblioteca Didáctica de Filosofía, Serie Verde (volúmenes del 11 al 20), se propone facilitar, con una metodología rigurosa y sistemática, la enseñanza de la Historia de la Filosofía en los niveles de COU y primer curso universitario. Así, ofrecemos al Profesorado un material eminentemente práctico, basado en *textos para comentar* las principales corrientes de la Historia de la Filosofía occidental, seguidos de *ejercicios* sobre comprensión de los mismos, y en diversas *actividades prácticas* sugeridas que tienen por objeto desarrollar, mediante el uso de diferentes técnicas de metodología activa, la capacidad crítica del alumno frente a las distintas tendencias filosóficas de la historia del pensamiento.

Para facilitar la asimilación de los contenidos se ofrece, además, una breve introducción a las corrientes filosóficas, enriquecida con *esquemas, cuadros sinópticos, mapas* y *bibliografía específica* comentada.

En esta colección se da a la materia estudiada un enfoque *interdisciplinar*, de manera que en todo momento se relacionan las diversas corrientes del pensamiento con el contexto cultural, histórico y socioeconómico de la época.

Esperamos que esta Biblioteca Didáctica de Filosofía sea tan útil a profesores y alumnos como nosotros deseamos.

Octavio FULLAT
Pedro FONTÁN

Índice

Nota previa

El lector advertirá que ciertas introducciones a algunos de los textos están sensiblemente más desarrolladas que otras (concretamente, los apartados de la *Lógica*, la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles). Debido a su complejidad (tanto por lo que a conceptos se refiere como por su expresión) y teniendo en cuenta sobre todo el público al que van dirigidos, se ha preferido, aunque ello rompa, en cierto sentido, el carácter uniforme del libro, dar a dichos textos este tratamiento especial para facilitar su comprensión.

Por otra parte, las diferencias que en ambos autores se hacen patentes a través de todos los textos han obligado a ordenar los apartados (tanto por lo que hace referencia a su denominación como a su clasificación) en función de la importancia que cada uno de ellos les concede. Por este motivo, por ejemplo, se ha creído conveniente destinar un capítulo a la *Lógica* de Aristóteles, mientras que en Platón no ha sido necesario un capítulo para la dialéctica; inversamente ha ocurrido con las cuestiones cosmológicas, lo cual no significa que se infravaloren los estudios aristotélicos sobre cosmología, sino que se ha creído conveniente dar prioridad a otros aspectos más relevantes de su *Física*.

Al final de cada texto se sugieren una serie de ejercicios y actividades. La distinción entre unos y otros estriba en que los primeros son cuestiones sobre el texto expuesto y los segundos son ejercicios en torno al texto o sugeridos por él.

Introducción

Platón y Aristóteles son, sin lugar a dudas, los filósofos más importantes de la Antigüedad. Antes de ellos, y de Sócrates, el maestro de Platón, no podemos hablar de filosofía en el sentido estricto de la palabra. La época presocrática es la época del descubrimiento de la Naturaleza. A partir de Sócrates, la filosofía se desvía hacia el estudio del hombre y de los propósitos de la acción de éste en la comunidad. En la ciencia jónica un suceso físico se considera explicado cuando se ha reducido a sus partes o cuando se ha descrito a partir de otros sucesos. El resultado de esta indagación es que sólo queda explicado el *cómo* —ha tenido lugar este acontecimiento—, pero no su *por qué.* A partir de Sócrates, se desea conocer dicho *por qué.* Como dice J. M. Valverde, «si no hubiera existido Sócrates y el discípulo de éste, Platón, y el discípulo de éste, Aristóteles, los pensadores del período presocrático no habrían llegado a ser tales filósofos, quedando todo lo más como unos escritores vagamente científicos, en el supuesto de que hubiera llegado a haber ciencia».[1]

El pensamiento platónico y el pensamiento aristotélico acabarán convirtiéndose en los pilares en los que se asentará la filosofía medieval y, en un sentido más amplio, toda nuestra filosofía. Según las respuestas que se den a los problemas filosóficos se puede ser, en adelante, platónico o aristotélico.

1. VALVERDE, J. M.: *Vida y muerte de las ideas*, Planeta, Barcelona, 1980, p. 16.

Su coincidencia en el tiempo no es producto de la casualidad o el azar; es, simplemente, el resultado del acontecer histórico. Los dos pensamientos son hijos de lo que se conoce con el nombre de la Grecia clásica (que comprende los siglos V y IV a. de C.), el momento más brillante de la historia cultural griega. De los tres períodos en los que se divide la historia griega —*arcaico* (que comprende desde la invasión de los dorios en el año 1200 a. de C. hasta el siglo V a. de C.), *clásico* (que va desde las guerras médicas hasta la muerte de Alejandro Magno) y *helenístico* (que se extiende hasta el siglo II a. de C., época en la que Grecia es sometida al Imperio romano)— el período clásico es, sin duda alguna, el más representativo del esplendor de su cultura.

La primera época es un momento de asentamiento de la cultura griega. Es la época de Homero y del nacimiento de la arquitectura clásica. El predominio político y social está en manos de la nobleza. Tendremos que esperar al año 700 a. de C. para que esta clase social se vea amenazada por la burguesía ciudadana y por el nuevo sistema político: la democracia. A partir del siglo VII a. de C., las formas de vida campesinas se van transformando en formas de vida ciudadanas.

Con las guerras médicas (guerras contra los persas) se inicia en Grecia el período en el cual se crean las obras más importantes que se han legado a la posteridad. Ello es posible gracias a que se producen una serie de cambios que transforman la vida política y social de Grecia. El dominio aristocrático es sustituido por el estado democrático, al menos en la forma ya que el influjo de la nobleza sigue subsistiendo. Atenas, ciudad en la que se consolida mejor este tipo de organización política, era gobernada en nombre de los ciudadanos, pero por el espíritu de la nobleza. Los poetas y los filósofos no sienten simpatía por la burguesía, apoyan a la nobleza aunque tenga origen burgués. La democracia griega del siglo V a. de C. será el resultado de una larga lucha de las clases medias contra las clases aristocráticas hasta obtener un leve equilibrio. Muchos filósofos, entre los que podemos contar a Platón y Aristóteles, militaron en lo que se ha denominado la derecha aristocrática.

Otro aspecto favoreció el cambio de la actividad intelectual de Grecia: la formación de la ciudad-estado, la *polis*. Para el filósofo griego, el individuo era inconcebible separado de la ciudad: en ésta era donde el individuo vivía la vida conveniente al ser humano (*zoón politikón*, lo definirá Aristóteles, animal político o animal que vive en sociedad). En ella se encarna la ley hallada por la razón. Esta ley es la defensa de unos con respecto a otros.

La racionalidad constituye otro elemento destacable del período clásico. Al avanzar en esta época vemos cómo va resaltando más el principio racional. Todo lo que era místico y oscuro es sacado a la luz. Las formas de vida que prevalecen en las democracias griegas han llegado a quedar desvinculadas de

rígidas tradiciones y prejuicios. Ya no hay tiranos ni casta sacerdotal hereditaria ni dogmas revelados. «Hay un dato social decisivo para la posibilidad del nacimiento de las ideas de los filósofos y del pensar teórico en general: la ausencia de una clase sacerdotal depositaria de unos libros sagrados que cerrarán el paso a la libre búsqueda de respuestas mediante la reflexión racional.»[2]

Los sucesos históricos irán cambiando gradualmente el sentido de las palabras *democracia, ciudad, razón, individualidad*... La última mitad del siglo IV a. de C. constituye el momento de mayor esplendor político de Grecia. Alejandro Magno (hijo de Filipo, rey de Macedonia que dominó toda Grecia) consolida la unidad griega y crea un imperio que llegará hasta la India. Con el reinado de Alejandro se termina la época de la ciudad-estado y también, en parte, el ejercicio de la democracia. Cuando muere Alejandro (al cabo de un año, moriría Aristóteles), el Imperio se desintegra fragmentándose en las llamadas monarquías helenísticas y poco tiempo después, Grecia se convierte en una provincia del Imperio romano.

El paso de la ciudad-estado al Imperio influyó no sólo en la vida social y en la organización política de Grecia, sino también en su creación filosófica y cultural. Las escuelas postaristotélicas (no así Aristóteles, que sólo vio este cambio durante los diez últimos años de su vida) son un claro ejemplo de este proceso: ya no se piensa en la ciudad sino en un todo más vasto, el Imperio; el individuo se desvincula de su entorno inmediato y se vuelve cosmopolita; la filosofía se preocupa mucho más del individuo que de su relación con el resto de la sociedad; la democracia es desplazada...

La situación político-social de la Grecia clásica fue un importante sustrato que facilitó la aparición del pensamiento filosófico de Platón y de Aristóteles. Sin embargo, dentro de un mismo contexto, ambos autores formularon dos filosofías en cierta manera contrapuestas y, consiguientemente, crearon dos escuelas de características divergentes. Como dice Ferrater Mora[3], «la extensa obra de Aristóteles, edificada sobre la platónica, discrepa de ésta tanto, por lo menos, como coincide; la frecuente tensión entre los platónicos y los aristotélicos, así como los numerosos intentos de conciliación entre ambos pensadores, señala ya, claramente, el hecho de la coexistencia de una raíz común y de una considerable divergencia».

Intentaremos precisar cuáles son estas «considerables divergencias» y cuál esta «raíz común» (más allá de la simplemente contextual).

---

2. *Ibídem*, pág. 13.
3. FERRATER MORA: «Aristóteles» en *Diccionario de Filosofía I*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 205.

Aristóteles empezó a filosofar de la mano de Platón, por lo que resulta que su pensamiento está claramente vinculado al de su maestro. «Aristóteles, a pesar de su ruptura con la Academia, será siempre en buena medida un platónico o, si se quiere, un platónico disidente».[4] Esta disidencia, esta separación del platonismo, no es otra cosa que el fruto de su maduración filosófica. Este proceso, que iría desde un Aristóteles platónico hasta una divergencia considerable entre platonismo y aristotelismo, incide, sobre todo, en la crítica aristotélica a la teoría de las ideas; si tenemos en consideración que esta teoría es el eje central alrededor del cual se articula todo el pensamiento platónico (ética, política, gnoseología...), nos hallamos, no simplemente ante una crítica, sino ante el desarrollo de otra concepción de la realidad y de un nuevo método de pensar filosófico. La historia del pensamiento de Aristóteles sería la historia de su progresivo distanciamiento del de Platón. De hecho, la mayoría de historiadores de la filosofía empiezan a explicar a Aristóteles a partir de su crítica a la teoría de las ideas. Nos conviene a nosotros, también, empezar por aquí para poner de manifiesto cómo Aristóteles «hizo descender la filosofía del cielo a la tierra».

Tanto Platón como Aristóteles distinguen entre fenómenos e ideas, entre lo que las cosas son esencialmente y su existencia, pero si para Platón los sensibles son mero reflejo de las ideas que son su realidad, para Aristóteles los sensibles son ya reales. Según Platón, la verdadera realidad no está en las cosas sensibles, en los fenómenos; éstos son sólo por participación de las ideas, las cuales son la realidad verdadera. Platón concibe las formas o las ideas como reales. Aristóteles, en cambio, considera que los sensibles también son reales.

Aristóteles desplaza las ideas platónicas de su transcendencia y las introduce en la materia sensible. Los dos mundos platónicos, el inteligible y el sensible, se funden en uno solo. Ahora bien, todos los seres que componen este mundo aristotélico tienen dos dimensiones: *materia* y *forma*, dos principios de una misma realidad, ya que la materia no puede existir separada de toda forma, pero, a la vez, la materia es la base última de todos los cambios reales que experimenta un objeto. Si todos los objetos cambian o pueden cambiar, cabe presuponerlos compuestos de potencia y acto. Hay el ser en acto y el ser en potencia. La potencia es la capacidad de conseguir una determinada perfección. La actuación de esta capacidad es el acto. Los seres de nuestro mundo están en constante movimiento yendo de la potencia al acto. Como nada se mueve si no es movido, es preciso establecer un ser que sea acto puro, primer motor, motor inmóvil. En Platón este problema no se plantea, ya que sitúa el movimiento y el devenir en el mundo sensible.

---

4. AUBENQUE, P.: «Aristóteles y el Liceo» en PARAIN (dir.): *Historia de la filosofía*, Siglo XXI, Madrid, 1980, p. 184.

El pensamiento aristotélico no es muy distante del platónico pero no traslada a otro mundo el orden y la unidad necesarias al hombre, los encuentra sobre este mundo. Platón busca los principios fuera de la realidad sensible (principios trascendentes), mientras que Aristóteles los busca en la realidad (principios inmanentes). La ciencia platónica parte del convencimiento de que la única realidad está en las ideas, que son inmutables. La física aristotélica, en cambio, se ocupa de los seres naturales sometidos al cambio, a la generación y a la corrupción. No hay dos mundos sino uno solo, una sola naturaleza, por bien que con su jerarquía, movida por un principio trascendente y divino, el primer motor. Con el replanteamiento por parte de Aristóteles de la teoría platónica de las Ideas, el centro de la realidad se muta hasta el mundo natural del devenir y el cambio. Si los objetos que nos rodean son reales en el más pleno sentido de la palabra, se hace posible una auténtica ciencia de la naturaleza. Para Platón, el mundo de los inteligibles contiene la verdadera Naturaleza de las cosas y los objetos del conocimiento. Aristóteles negó esta realidad independiente a la Idea. El mundo real, entonces, ya no es un mundo de universales, sino de cosas concretas que percibimos. La Naturaleza es un reino de Formas específicas realizadas en la materia. El principal propósito de la ciencia estriba en definir tales esencias y en demostrar verdades universales sobre ellas.

La misma distinción puede también aplicarse a la concepción que ambos tienen del hombre. Como afirma Koyré[5] «el aristotélico tiene, sin duda, un alma; pero él no es un alma. Es un hombre». Para Aristóteles, el hombre no es un alma encerrada en el cuerpo como creyera Platón, alma inmortal en un cuerpo mortal, sino un ser racional y mortal. «La naturaleza humana comprende el cuerpo tanto como el alma; si no tuviera cuerpo no sería hombre, pero tampoco sería ángel; si no tuviera alma sería un ser incompleto.» El alma no es el cuerpo, pero tampoco puede existir sin él. Así el dualismo platónico queda destruido: el hombre no es, primordialmente, el alma, sino el compuesto de alma y cuerpo.

Este distanciamiento de Aristóteles respecto del pensamiento platónico no provocó, como se ha dicho algunas veces, un enfrentamiento ni una enemistad entre los dos filósofos. Aristóteles, como declara al comienzo de la *Ética a Nicómaco*, prefirió la verdad a la amistad y encaminó todos sus esfuerzos a la búsqueda de esta verdad. Por este motivo, rechazó la dialéctica como método crítico, ya que consideraba que no era aplicable a toda la realidad, que no era eficaz. En el *Fedro* de Platón la dialéctica se describe como compuesta de dos procesos complementarios, la síntesis y el análisis, los cuales confluyen en la definición. La dialéctica no es, para Platón, ni una disputa sin más, ni un sistema de razonamiento formal, sino el método para, a partir del diálogo,

5. KOYRÉ: *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo XXI, Madrid, 1982, p. 26.

pasar de la multiplicidad —sensible— a la unidad —inteligible—. La síntesis es un acto de la intuición que busca la Idea genérica bajo la cual se reúnen los sensibles. Para Aristóteles, la dialéctica es una forma no demostrativa de conocimiento, no es filosofía, no es ciencia ya que no es un método en el que puedan ofrecerse reglas, sino más bien un acto de la iluminación en el que todo depende de la corrección de la intuición. Él cree que el método adecuado es aquel que permite llegar al conocimiento verdadero, pero sin olvidar lo concreto y cambiante; este método es la lógica.

Dos métodos diferentes para dos metafísicas distintas. No se trata de una superación de una por la otra, sino de verdadera distinción. La prueba más patente de ello es que, como ya hemos apuntado, esta distinción se ha mantenido a lo largo de la historia. No sólo en la antigüedad encontramos filósofos platónicos y filósofos aristotélicos, sino que los volvemos a hallar en la Edad Media y, posteriormente, en la época moderna. Si tomamos los términos platonismo y aristotelismo en un sentido muy amplio, veremos que su huella está patente a lo largo de toda la historia; pero para poder tener una idea de lo que significan estas corrientes en Occidente, debemos tomarlos en un sentido más restringido.

Los seguidores más inmediatos de Platón fueron los neoplatónicos. El neoplatonismo fue una corriente originada en la última fase pitagorizante de la filosofía platónica. El representante más significativo de esta corriente, aunque no el único, fue Plotino.

Los seguidores de la tradición aristotélica se suelen dividir en dos grupos: los peripatéticos, que pertenecen a la época antigua, y los aristotélicos, que serían los de la época medieval y moderna. La escuela peripatética fue muy impulsada por Teofrasto, discípulo de Aristóteles, y acogió durante casi dos siglos a muchos estudiosos de la obra filosófica de Aristóteles.

En la filosofía de la Edad Media se encuentran fácilmente las actitudes platónicas y aristotélicas, aunque la mayoría de las veces se presente esta época como si estuviera dominada completamente por la autoridad de Aristóteles, ya que su obra fue traducida al latín y, en cambio, la de Platón no lo fue, sistemáticamente, hasta el Renacimiento. Sin embargo, a través de la obra de san Agustín, subsisten ciertos temas, los cuales, transformados por el cristianismo, permiten hablar de un platonismo medieval; como dice Gilson[6], refiriéndose a la Edad Media, «Platón mismo no está en parte alguna, pero el platonismo se encuentra en todas; digamos, más bien, que hay platónicos en todas partes». Por ello, en la misma época en la que se puede encontrar al

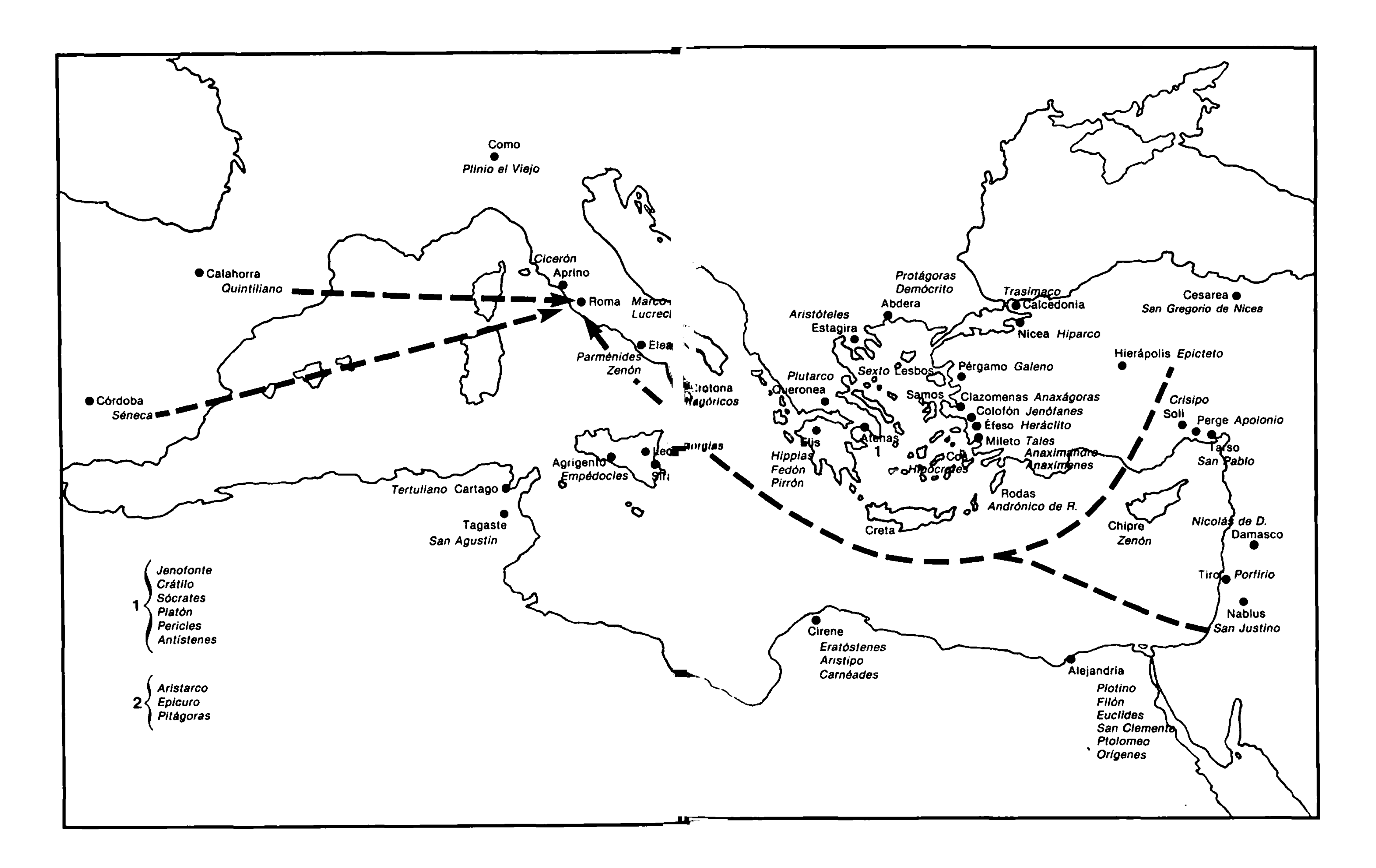
6. GILSON: *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1982, p. 251.

mayor aristotélico, santo Tomás, se halla, también, por ejemplo, a un gran platónico, san Buenaventura.

De todas maneras, es imprescindible precisar que el platonismo de un san Agustín, un Roger Bacon o un san Buenaventura no era el platonismo de Platón, ni el aristotelismo de Averroes, san Alberto Magno, santo Tomás o Siger de Brabante era el de Aristóteles, puesto que la situación de la filosofía medieval es bastante diferente a la de la filosofía antigua. La filosofía medieval se sitúa dentro de una religión revelada, lo cual significa que se dan por presupuestas muchas cuestiones y se liquidan muchos interrogantes.

A partir de ese momento y hasta hoy, Platón y Aristóteles no han desaparecido de la filosofía. Han ejercido continuamente su influencia en todos los pensadores de tal modo que es, incluso, difícil intentar seguir su rastro. Para poder ofrecer una visión más esquemática de la repercusión de estos autores a través de los tiempos, se incluye a continuación un cuadro en el que aparecen los principales filósofos que, de una manera u otra, han sido influidos por Platón o por Aristóteles.

	Filosofía antigua	**Filosofía medieval**	**Filosofía moderna**	**Filosofía contemporánea**
PLATÓN	(Aristóteles) Neoplatonismo (Plotino) Filón Calcidio Victorino Macrobio San Agustín	J. Escoto Erigena Avicebrón San Anselmo Escuela de Chartres Grosseteste Alejandro de Hales Roger Bacon San Buenaventura Ramon Llull Boecio	Nicolás de Cusa Ficino Pico della Mirándola	Fichte Schelling (neopl.) Schopenhauer Husserl
ARISTÓTELES	Peripatéticos: Teofrasto Andrónico de Rodas Claudio Ptolomeo Alejandro de Afrodisia	Avicena Averroes San Alberto el Grande Santo Tomás Sigerio de Brabante	Pomponazzi Fco. de Vitoria Melchor Cano Diego de Zúñiga Luis de Molina Suárez	Neoescolástica y neotomismo: Balmes Gustavo Sauseverino Maritain Étienne Gilson Louis de Raeymaeker Josef Pieper


Como
Plinio el Viejo
Calahorra
Quintiliano
Cicerón
Aprino
Roma
Parménides
Zenón
Córdoba
Séneca
Agrigento
Empédocles
Tertuliano Cartago
Tagaste
San Agustín
Protágoras
Demócrito
Abdera
Aristóteles
Estagira
Trasímaco
Calcedonia
Nicea Hiparco
Cesarea
San Gregorio de Nicea
Hierápolis Epicteto
Sexto
Lesbos
Pérgamo Galeno
Plutarco
Queronea
Samos
Clazomenas Anaxágoras
Colofón Jenófanes
Éfeso Heráclito
Mileto Tales
Anaximandro
Anaxímenes
Crisipo
Soli
Perge Apolonio
Tarso
San Pablo
Elis
Hippias
Fedón
Pirrón
Atenas
1
Cos
Hipócrates
Rodas
Andrónico de R.
Creta
Chipre
Zenón
Nicolás de D.
Damasco
Tiro
Porfirio
Nablus
San Justino
Cirene
Eratóstenes
Aristipo
Carnéades
Alejandría
Plotino
Filón
Euclides
San Clemente
Ptolomeo
Orígenes
1
Jenofonte
Crátilo
Sócrates
Platón
Pericles
Antístenes
2
Aristarco
Epicuro
Pitágoras

Platón

Platón nació cuando su maestro y amigo Sócrates tenía aproximadamente cincuenta años (428 a. de C.) y murió cuando su discípulo Aristóteles tenía treinta y cinco (348-347 a. de C.). Hijo de una familia aristocrática y emparentado con la oligarquía, parece ser que su primer interés se centró en la vida política, a la que quería dedicarse, pero, más adelante, influido seguramente por la muerte de Sócrates, abandonó este proyecto y se dedicó de pleno a la filosofía. La relación con Sócrates fue decisiva en su vida, tanto por lo que se refiere a los aspectos más estrictamente académicos como por lo que hace referencia a su experiencia vital; fue él, en definitiva, quien le descubrió su verdadera vocación: la filosofía.

En el año 338 a. de C., Platón fundó la Academia en la que impartió sus lecciones y en la que sostuvo innumerables discusiones con sus discípulos, entre los que se puede contar, principalmente, a Aristóteles.

Muchos detalles y anécdotas llenan las biografías platónicas: sus viajes, sus clases, su intervención en la política..., pero, sin duda, lo más importante de toda su vida fue, precisamente, su obra escrita, de características muy peculiares. Platón escribió toda su obra en forma de diálogos. De las conferencias y cursos que impartió en la Academia, menos divulgativas, de carácter más especializado, parece ser que, lamentablemente, no dejó nada escrito. Pero los treinta y seis Diálogos que se han conservado son suficientes para reconstruir el pensamiento platónico.

En casi todos los Diálogos hay un mismo esquema formal: suele haber varios interlocutores enfrentados entre sí en la discusión de temas diversos (la justicia, el amor, el alma...). Sócrates suele ser el principal dialogante (sólo no lo es en el *Sofista*, el *Político*, el *Parménides*, el *Timeo*, el *Critias*, las *Leyes* y el *Epinomis*) y representa la filosofía verdadera. Platón expone su pensamiento por boca de Sócrates. Los otros conversadores pueden ser sofistas o, simplemente, iniciados en la filosofía que desean aprender del maestro. Si Platón escribe en forma de diálogo no es, únicamente, por cuestiones de tipo pedagógico o divulgativo, sino porque esta forma literaria responde a un modo de pensar no «dogmático», que, por otra parte, le permite ascender de lo sensible a lo inteligible. Platón cree (al contrario de los sofistas, para quienes el diálogo no es un proceso cognoscitivo sino persuasivo) que a partir de la utilización de este método (la dialéctica) el hombre puede llegar al conocimiento verdadero.

Los escritos platónicos han suscitado dos problemas principales, como la mayoría de las obras de los autores de la antigüedad: la cronología y la autenticidad. De los treinta y seis Diálogos, seis no son, normalmente, reconocidos por los especialistas como propios de Platón (*Alcibíades II*, el *Hiparco*, los *Amantes* o *Rivales*, el *Teages*, el *Clitofon* y el *Minos*), otros seis se suelen considerar platónicos aunque su autenticidad sea tema de constante discusión (*Alcibíades I*, *Ion*, *Menéxeno*, *Hipias Mayor*, *Epinomis* y las *Cartas*) y los otros son considerados auténticos.

Por lo que se refiere a la cronología de las obras se acepta, normalmente, la siguiente:

a) Primer período (socrático): *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Ion*, *Lacques*, *Lisis*, *Cármides*, *Eutifrón*.
b) Segundo período (de transición): *Eutidemo*, *Hipias Menor*, *Crátilo*, *Hipías Mayor*, *Menéxeno*, *Gorgias*, *República I*, *Protágoras*. *Menón*.
c) Tercer período (de madurez): *Fedón*, *Banquete*, *República II-X*, *Fedro*.
d) Cuarto período (de la vejez): *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Critias*, *Leyes* y *Epinomis*.

En cada Diálogo se discute sobre un tema distinto (la virtud, el amor, el placer, la belleza, la ciencia, las ideas, la justicia, etc.). Siempre se utiliza el mismo método y en todos ellos subyace la misma concepción de la realidad: la distinción entre los sensibles y los inteligibles. El objetivo también es siempre el mismo: llegar al conocimiento verdadero (en este sentido es importante el papel de los sofistas —asiduos interlocutores de Sócrates— que tienen más interés en convencer y, especialmente, en refutar que en conocer la verdad). Platón distingue entre el conocimiento verdadero, el saber propiamente dicho, y la opinión. Ésta, versa sobre los sensibles y el conocimiento sobre las ideas. Las cosas sensibles que nosotros vemos no son más que copias o participaciones de unas realidades universales, de unas esencias objetivas que son las Ideas. Estas Ideas son esencias incorpóreas que existen en un mundo aparte del de las cosas sensibles y que poseen realidad objetiva. Para Platón, el verdadero conocimiento es aquel que alcanza estas ideas y no el conocimiento de los sensibles, ya que éstos están siempre cambiando y por ello la percepción sensible siempre es relativa. Si nos limitamos al simple conocimiento de los sensibles no podemos afirmar que estemos en posesión de la verdad ya que éstos son simple apariencia. Platón sólo adjudica realidad a las formas, las ideas, y afirma que sólo conocemos verdaderamente si conocemos tal idea a partir de la cual podemos identificar los sensibles.

Por primera vez, aparece en la filosofía griega de un modo central y explícito la doctrina de los dos mundos: el mundo de los sensibles y el mundo de los inteligibles. El hombre no conoce (y por lo tanto no conoce verdaderamente), en un principio, el mundo de las ideas, sino que ve, solamente,

aquello que la percepción sensible le ofrece, aquello que capta a través de sus sentidos corporales. Pero si a este hombre se le educa en el ejercicio de la razón puede acceder al mundo inteligible gracias a que posee un alma que ha conocido anteriormente este mundo de esencias. En el mito de la «biga alada», Platón explica cómo las almas, antes de encarnarse existían en el mundo de los inteligibles y tenían pleno conocimiento de las Ideas. Cuando el alma se encarnó entró en un mundo de sombras y de opinión, el mundo de los sensibles. En esta vida terrenal se puede acceder, otra vez, al conocimiento pleno si se ejercita la parte racional del alma y se saben dominar las pasiones que pueden impedirlo. Entonces, gracias a la reminiscencia, el alma podrá recordar lo que había conocido anteriormente y reconocerá que los sentidos la habían engañado o que las pasiones no habían permitido que la razón se desarrollara plenamente. Según Platón, el alma debe gobernar sobre el cuerpo, y no únicamente por cuestiones epistemológicas sino también, y en gran parte, por cuestiones éticas: la parte racional del hombre ha de imponerse sobre la parte sensible, ya que sólo así se puede obtener la verdadera felicidad, fin último de toda la existencia humana. Sólo puede ser feliz aquel hombre que posea el bien y el Bien Supremo se sitúa más allá del mundo de los sensibles (como nos dice en el «mito de la caverna»). Sólo a través del conocimiento, de la sabiduría, de la participación con el mundo de las ideas, puede alcanzarse el Bien y, en consecuencia, la felicidad.

De todas maneras, Platón no reduce la vida humana, exclusivamente, a la actividad racional. El hombre no es puro espíritu y, por consiguiente, «la vida buena para el hombre deberá ser una vida "mixta": ni exclusivamente espiritual, ni tampoco exclusivamente de placeres sensibles».[1] El conocimiento deberá calibrar las proporciones de una y otra. Puesto que esta mezcla no puede ser empíricamente determinada debe ser ponderada mediante la reflexión racional. Una conducta justa es la que mantiene la supremacía de la razón y, por consiguiente, el hombre que actúa equivocadamente es, simplemente, un ignorante que desconoce la diferencia entre el bien y el mal (ya que si el bien es el Bien Supremo nadie lo va a rechazar). Esta identificación de la virtud con el conocimiento trae como consecuencia inmediata la certeza de que la virtud es enseñable. Una buena educación es indispensable para poder conseguir una vida individual y social armónica, que es la finalidad de la ética.

Si tenemos presente lo que acabamos de decir, no debe extrañarnos que *La República*, verdadera utopía platónica, tenga como objetivo primordial averiguar qué es la justicia, en tanto que virtud ética que permite la vida en común. La ética es siempre, en Platón, un punto de referencia indispensable

---

1. COPLESTON: *Historia de la filosofía*. Ariel, Barcelona, 1977, p. 222.
2. BREHIER: *Historia de la filosofía*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, p. 330

para la elaboración de la teoría del Estado. Como afirma Brehier[2], «Platón parece haber reflexionado sobre la justicia más bien como moralista que como reformador político. Mostraba que el hombre debía ser justo, es decir, respetuoso con las leyes, para ser feliz, antes de probar que sólo la filosofía podía concebir y realizar las leyes justas. Es moralista antes de ser político». Pero el análisis de la justicia le lleva a la siguiente conclusión: es necesaria una reforma política completa conducida por los filósofos. La ciudad, la polis o la sociedad en general, es una institución natural que aglutina a seres muy diferentes que dependen los unos de los otros para satisfacer sus necesidades. De esta dependencia nace la división del trabajo y, de ella, los distintos grupos sociales. Así, en toda sociedad, se realizan tres funciones básicas: la producción, la defensa y la administración interior. En la medida en que cada cual cumpla con su función, tendremos una sociedad justa. Para que esto sea posible se necesitan dos cosas: un buen gobierno de la ciudad y una educación adecuada a cada uno de sus miembros. La segunda condición se deriva, lógicamente, de la primera y para que la primera se cumpla bastaría, según Platón, que «los filósofos sean reyes en las ciudades o que los reyes sean buenos filósofos; esto es, que la autoridad política y la filosofía coincidan».[3] Esta conclusión no es más que otra muestra del carácter misceláneo de la obra platónica. Ni política, ni ética, ni ontología, ni gnoseología pueden tratarse separadamente, ya que siempre volvemos al punto de partida: la teoría de las Ideas.

1. Ontología y gnoseología

Es muy difícil separar, en Platón, la ontología de todo el resto de su filosofía. La teoría de las Ideas vendría a ser como el sustrato que da cuerpo a la ética, la política, la psicología... Por este motivo se encuentran, en todos los diálogos, referencias explícitas a la metafísica, aunque el tema tratado no sea, explícitamente, ontológico. En este apartado se presentan, conjuntamente, la ontología y la gnoseología de Platón ya que, prácticamente, se trata de la misma cuestión: distinguir entre *sensible* e *ideas* implica, obviamente, analizar cómo se asciende de los unos a las otras.

Texto 1

La teoría de las Ideas, eje de toda la metafísica y toda la filosofía platónica, queda simbólicamente representada en el «mito de la caverna». A través

3. PLATÓN: *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1979, 473b.

de él, Platón da a conocer su visión del mundo y de la realidad. La imagen del hombre prisionero en este mundo de sombras es típica de la concepción platónica.

EL MITO DE LA CAVERNA

I

—Después de esto —añadí—, represéntate la naturaleza humana en la siguiente coyuntura, con relación a la educación y a la falta de ella. Imagínate una caverna subterránea, que dispone de una larga entrada para la luz a todo lo largo de ella, y figúrate unos hombres que se encuentran ahí ya desde la niñez, atados por los pies y el cuello, de tal modo que hayan de permanecer en la misma posición y mirando tan sólo hacia adelante, imposibilitados como están por las cadenas de volver la vista hacia atrás. Pon a su espalda la llama de un fuego que arde sobre una altura a distancia de ellos, y entre el fuego y los cautivos un camino eminente flanqueado por un muro, semejante a los tabiques que se colocan entre los charlatanes y el público para que aquéllos puedan mostrar, sobre ese muro, las maravillas de que disponen.

—Ya me imagino eso —dijo.

—Pues bien: observa ahora a lo largo de ese muro unos hombres que llevan objetos de todas clases que sobresalen sobre él, y figuras de hombres o de animales, hechas de piedra, de madera y de otros materiales. Es natural que entre estos portadores unos vayan hablando y otros pasen en silencio.

—¡Extrañas imágenes describes —dijo— y extraños son también esos prisioneros!

—Sin embargo, son semejantes en todo a nosotros —observé—. Porque, ¿crees en primer lugar que esos hombres han visto de sí mismos o de otros algo que no sea las sombras proyectadas por el fuego de la caverna, exactamente enfrente de ellos?

—¿Cómo —dijo— iban a poder verlo si durante toda su vida se han visto obligados a mantener inmóviles sus cabezas?

—¿Y no ocurrirá lo mismo con los objetos que pasan detrás de ellos?

—Desde luego.

—Si, pues, tuviesen que dialogar unos con otros, ¿no crees que convendrían en dar a las sombras que ven los nombres de las cosas?

—Por fuerza.

—Pero supón que la prisión dispusiese de un eco que repitiese las palabras de los que pasan. ¿No crees que cuando hablase alguno de éstos pensarían que eran las sombras mismas las que hablaban?

—No, ¡por Zeus! —dijo.

—Ciertamente —indiqué—, esos hombres tendrían que pensar que lo único verdadero son las sombras.

—Con entera necesidad —dijo.

—Considera, pues —añadí—, la situación de los prisioneros, una vez liberados de las cadenas y curados de su insensatez. ¿Qué les ocurriría si volviesen a su estado natural? Indudablemente, cuando alguno de ellos quedase desligado y se le obligase a levantarse súbitamente, a torcer el cuello y a caminar y a dirigir la mirada hacia la

luz, haría todo esto con dolor, y con el centelleo de la luz se vería imposibilitado de distinguir los objetos cuyas sombras percibía con anterioridad. ¿Qué crees que podría contestar ese hombre si alguien le dijese que entonces sólo veía bagatelas y que ahora, en cambio, estaba más cerca del ser y de objetos más verdaderos? Supón, además, que al presentarle a cada uno de los transeúntes, le obligasen a decir lo que es cada uno de ellos. ¿No piensas que le alcanzaría gran dificultad y que juzgaría las cosas vistas anteriormente como más verdaderas que las que ahora se le muestran?

—Sin duda alguna —contestó.

II

—Y si, por añadidura, se le forzase a mirar a la luz misma, ¿no sentiría sus ojos doloridos y trataría de huir, volviéndose hacia las sombras que contempla con facilidad y pensando que son ellas más reales y diáfanas que todo lo que se le muestra?

—Eso ocurriría —dijo.

—Y si ahora le llevasen a la fuerza por la áspera y escarpada subida y no le dejasen de la mano hasta enfrentarle con la luz del sol, ¿no sufriría dolor y se indignaría contra el que le arrastrase, y luego, cuando estuviese ante la luz, no tendría los ojos hartos de tanto resplandor, hasta el punto de no poder ver ninguno de los objetos que llamamos verdaderos?

—Es claro que, de momento, no podría hacerlo —dijo.

—Sólo la fuerza de la costumbre, creo yo, le habituaría a ver las cosas de lo alto. Primero, distinguiría con más facilidad las sombras, y después de esto, las imágenes de los hombres y demás objetos, reflejados en las aguas: por último, percibiría los objetos mismos. En adelante, le resultaría más fácil contemplar por la noche las cosas del cielo y el mismo cielo, mirando para ello a la luz de las estrellas y a la luna, que durante el día el sol y todo lo que a él pertenece.

—¿Cómo no?

—Y finalmente, según yo creo, podría ver y contemplar el sol, no en sus imágenes reflejadas en las aguas, ni en otro lugar extraño, sino en sí mismo y tal cual es.

—Necesariamente —dijo.

—Entonces, ya le sería posible deducir, respecto al sol, que es él quien produce las estaciones y los años y endereza a la vez todo lo que acontece en la región visible, siendo, por tanto, la causa de todas las cosas que se veían en la caverna.

—Está claro —dijo— que después de todo aquello vendría a parar en estas conclusiones.

—Pues qué, ¿qué ocurriría cuando recordase su primera morada y la ciencia de que tanto él como sus compañeros de prisión disfrutaban allí? ¿No crees que se regocijaría con el cambio y que compadecería la situación de aquéllos?

—Desde luego.

—¿Y te parece que llegaría a desear los honores, las alabanzas o las recompensas que se concedían en la caverna a los que demostraban más agudeza al contemplar las sombras que pasaban y acordarse con más certidumbre del orden que ocupaban, circunstancia más propicia que ninguna otra para la profecía del futuro? ¿Podría sentir envidia de los que recibiesen esos honores o disfrutasen de ese poder, o experimentaría lo mismo que Homero, esto es, que preferiría más que nada «ser labriego al servi-

cio de otro hombre sin bienes» o sufrir cualquier otra vicisitud que sobrellevar la vida de aquellos en un mundo de mera opinión?

—A mi juicio —dijo—, aceptaría vivir así antes que amoldarse a una vida como la de aquéllos.

—Pues ahora medita un poco en esto —añadí—. Si vuelto de nuevo a la caverna, disfrutase allí del mismo asiento, ¿no piensas que ese mismo cambio, esto es, el abandono súbito de la luz del sol, deslumbraría sus ojos hasta cegarle?

—En efecto —dijo.

—Supón también que tenga que disputar otra vez con los que continúan en la prisión, dando a conocer su parecer sobre las sombras en el momento en que aún mantiene su cortedad de vista y no ha llegado a alcanzar la plenitud de la visión. Desde luego, será corto el tiempo de habituación a su nuevo estado, pero ¿no movería a risa y no obligaría a decir que, precisamente por haber salido fuera de la caverna había perdido la vista, y que, por tanto, no convenía intentar esa subida? ¿No procederían a dar muerte, si pudiesen cogerle en sus manos y matarle, al que intentase desatarles y obligarles a la ascensión?

—Sin duda —dijo.

III

—Pues bien, mi querido Glaucón —dije—: toda esta imagen debe ponerse en relación con lo dicho anteriormente; por ejemplo, la realidad que la vista nos proporciona con la morada de los prisioneros, y esa luz del fuego de que se habla con el poder del sol. No te equivocarás si comparas esa subida al mundo de arriba y la contemplación de las cosas que en él hay, con la ascensión del alma hasta la región de lo inteligible. Éste es mi pensamiento que tanto deseabas escuchar. Sólo Dios sabe si está conforme con la realidad. Pero seguiré dándotelo a conocer: lo último que se percibe, aunque ya difícilmente, en el mundo inteligible es la idea del bien, idea que, una vez percibida, da pie para afirmar que es la causa de todo lo recto y hermoso que existe en todas las cosas. En el mundo visible ha producido la luz y el astro señor de ésta, y en el inteligible, la verdad y el puro conocimiento. Conviene, pues, que tenga los ojos fijos en ella quien quiera proceder sensatamente tanto en su vida pública como privada.

—Convengo contigo —afirmó— en la medida en que ello me es posible.

—Tendrás que convenir también —dije yo— que no hay razón para extrañarse de que los que han llegado a esa contemplación no deseen ocuparse ya de las cosas humanas y anhelen más que sus almas asciendan a lo alto. Parece lógico que ocurra así si lo que digo se muestra de acuerdo con la imagen ya referida.

—Lógico de todo punto —dijo.

—Pues qué, ¿juzgas extraño —pregunté— que al pasar un hombre de la contemplación de las cosas divinas a las miserias humanas, obre torpemente y caiga en el más deplorable de los ridículos cuando, con toda su cortedad de vista y no suficientemente habituado a las tinieblas, se vea obligado a discutir sobre las sombras de lo justo o las imágenes de que son reflejo esas mismas sombras, e incluso a luchar por esa causa, precisamente con quienes no han tenido nunca ocasión de admirar la justicia en sí?

—Nada extraño me parece —dijo.

—Creo, por el contrario —proseguí—, que cualquier hombre sensato recordará que dos son las maneras y dos son las causas que producen la turbación de los ojos: una, el pasar de la luz a la oscuridad: otra, el pasar de la oscuridad a la luz. Seguro que no se echará a reír sin más, luego que haya pensado que en la misma situación se encuentra el alma cuando se turba y no puede distinguir los objetos; entonces comprobará que al porvenir de una vida más luminosa, la falta de hábito le produce esa ceguera, o que, al pasar de una mayor ignorancia a una mayor claridad, se ve deslumbrada por el resplandor de ésta. De igual modo, la primera alma le parecerá feliz por su conducta y por su vida, y la segunda le moverá a compasión, tanto que, aunque quiera reírse de ella, lo hará con menos burla que si se dirigiera al alma que desciende de la región de la luz.

—Parece muy atinado lo que dices —asintió.

PLATÓN, *La República*, 511-518

Ejercicios

1. Interpreta los elementos míticos del texto: la caverna, las sombras, la luz del sol...

2. Explica el sentido de las palabras de Platón cuando se refiere al dolor que causa la luz del sol en los ojos de los hombres de la caverna.

3. Recuerda el poema de Parménides en el que se nos habla de dos vías distintas: la vía de la verdad y la vía de la opinión. ¿Se puede establecer alguna semejanza entre este poema y el mito platónico?

Actividades

1. Busca los diferentes sentidos que puede tener la palabra *idea* (ideal, idealismo) y encuentra para cada uno de ellos un antónimo. (Recomendamos la utilización del *Diccionario de Filosofía*, de Ferrater Mora.)

Texto 2

En este otro fragmento de *La República*, se vuelve a explicar, ahora ya no simbólicamente, la teoría de las Ideas. Sócrates acaba de afirmar que la «ciudad» debe ser regida por la razón. El problema que se intenta dilucidar es cómo llegar a ella. En este texto, como en muchos otros, se hace patente que, para Platón, las cuestiones políticas son resultado de una concepción del mundo y el hombre.

I

—¿Quieres entonces que comencemos nuestras investigaciones siguiendo el método acostumbrado? Ya sabes por experiencia que solíamos aplicar una idea a la multitud de cosas que designábamos con el mismo nombre ¿O no comprendes esto?

—Sí que lo comprendo.

—Refirámonos ahora a la multitud que tú quieras. Por ejemplo, si te parece bien, a la multitud de camas y a la multitud de mesas.

—¿Cómo no?

—Pero las ideas que comprenden esas dos clases de muebles son, por una parte, la idea de cama, y, por otra, la idea de mesa.

—Sí.

—¿Y no acostumbrábamos decir que el artesano fabricante de cada uno de esos muebles dirige la mirada a la idea cuando trata de hacer las camas o las mesas de que nos servimos, y así todo lo demás? Es evidente que ningún artesano fabrica la idea misma, porque eso es imposible.

—De ningún modo.

—Considera qué nombre conviene a este otro artesano.

—¿A cuál?

—Al que hace todas las cosas que realizan los demás obreros manuales.

—¡Bien hábil y extraordinario sería ese hombre!

—Aún es pronto para que digas eso, porque vas a comprobarlo rápidamente. Ese artesano no sólo fabrica toda clase de mobiliario, sino que hace surgir todas las cosas de la tierra, produce los seres vivos e incluso se produce a sí mismo. Pero además de esto, es causa de la tierra, del cielo y de los dioses, y elabora todo lo que se encuentra en el cielo y bajo la tierra, en el Hades.

—Hablas, ciertamente —dijo—, de un sabio extraordinario.

—¿Es que no lo crees así? —pregunté—. Pues dime: ¿te parece que no existe en absoluto un artesano como ése, o que la realidad de este hacedor sólo puede comprenderse en un sentido y en otro no? ¿No te das cuenta de que tú mismo podrías hacer todas esas cosas de alguna manera?

—Tendrías que explicármelo —contestó.

—No resulta difícil ese trabajo —dije yo—. Rápidamente y de muchos modos serías capaz de realizarlo. Bastaría con que tomases un espejo y lo dirigieses a todas partes; harías en un momento el sol y todas las cosas que hay en el cielo; y también la tierra, a ti mismo, a todos los seres vivos y cuantos muebles, plantas y demás objetos entran en nuestra enumeración.

—Sí —asintió—: haría todo eso en apariencia; pero carecería de realidad.

—Hermosa objeción presentas a mi razonamiento —dije yo—. Creo, sin embargo, que podemos incluir al pintor entre estos artesanos. ¿No es así?

—¿Cómo no?

—Dirás, acaso, que lo que este hombre hace no posee realidad alguna. Mas, de algún modo, él fabrica también una cama. ¿O no?

—Repito lo de antes —afirmó—: hace una cama en apariencia.

—Pero ¿qué es lo que hace el constructor de camas? ¿No decías hace un momento que él no hace la idea, la cual, según nuestro criterio, es la cama misma, sino una determinada cama?

—Sí, eso decía.

—Por consiguiente, si no hace la cama misma, en su esencia, no hace la cama real, sino algo parecido a ella, pero no real. Quien afirmase la plena realidad de la obra del constructor de camas o de cualquier otro artesano, correría el riesgo de no decir la verdad.

—No diría la verdad, desde luego —dijo—, para la opinión de los hombres versados en esto.

—No es nada extraño, pues, que todas esas obras resulten algo oscuras en relación con la verdad.

—Desde luego.

—¿Quieres, por tanto —pregunté—, que demos en buscar la condición de ese imitador?

—Si tú también lo deseas —contestó.

—Tres son las camas a las que podemos referirnos: una, la que existe en la Naturaleza, fabricada por Dios, según yo creo, pues ¿a qué otro ser podríamos atribuirla?

—A mi juicio, a ningún otro.

—Otra cama es la que hace el carpintero.

—No hay duda —dijo.

—Y una tercera, la que realiza el pintor. ¿No estás conforme?

—Lo admito.

—El pintor, el fabricante de camas y Dios son los tres maestros de esas tres camas.

—En efecto.

—Y Dios, sea porque no quiso, sea porque la necesidad le obligó a no fabricar más que una cama, hizo esa única cama de que hablamos, la cama misma o esencial. Puedes tener por cierto que Dios no produjo nunca dos o más camas, ni las producirá tampoco en el futuro.

—¿Cómo es eso? —preguntó.

—Porque si fuesen dos las camas realizadas —dije yo—, habría de surgir una nueva cama de cuya idea participasen esas dos. Ésa sería la cama verdadera, pero no las dos mencionadas.

—Ciertamente —dijo.

—Yo creo que Dios, consciente de sus actos, quiso ser sólo el hacedor de la cama real, pero no un constructor cualquiera de una cama cualquiera. Por eso fabricó la cama única por naturaleza.

—Así parece.

—¿Quieres, pues, que consideremos a Dios como productor de la cama, o algo por el estilo?

—Justo es darle ese título —contestó—, ya que fue él quien fabricó la cama por naturaleza y todas las demás cosas de ese tenor.

—Pero ¿qué decir del carpintero? ¿No es acaso artesano de camas?

—Sí.

—Y el pintor, ¿no trabaja y construye ese mismo objeto?

—De ningún modo.

—Entonces, ¿qué dirás de él en relación con la cama?

—Me parece que convendría llamarle, más adecuadamente, imitador de la obra de aquellos artesanos.

—Queda, pues, en claro —dije yo— que llamas imitador al autor de una obra distante tres grados de la natural.

PLATÓN, *La República*, 596-597

Ejercicios

1. Comenta la frase: «Es evidente que ningún artesano fabrica la idea misma, porque eso es imposible.»

2. Explica el significado que tienen en el texto las palabras:
   a) Realidad.
   b) Apariencia.
   c) Idea.
   d) Verdad.
   e) Opinión.
   f) Imitación.
   Relaciónalas.

Actividades

1. Construye un diálogo, paralelo a éste, intentando contradecir a Sócrates.

Texto 3

Las objeciones que Platón pone en boca de Parménides permiten profundizar en la relación que establece entre el mundo ideal y el sensible. Según Sócrates la relación puede ser:

a) Como participación del objeto particular en la Idea.
b) Como imitación de la Idea por el objeto particular.

Parménides discute la posibilidad de cada una de ellas.

—Se ve que eres joven, Sócrates —dijo Parménides—, y que todavía no has sido presa de la filosofía; pero lo serás, no me cabe duda cuando ya no desdeñes ninguna de estas cosas. Ahora, por lo pronto, consideras con mucho respeto la opinión de los hombres, lo que es indicio de tu edad juvenil. Pero contéstame a lo que voy a preguntarte: a ti te parece, desde luego, que existen ciertas formas; y bien, ¿por el hecho de que las cosas participen de ellas reciben por esto sus nombres? Esto es, ¿la participación en la semejanza las hace semejantes; la participación en la magnitud las hace grandes, y en la belleza y en la justicia, justas y bellas?

—Naturalmente —contestó Sócrates.

—¿Y cada una de las cosas participa en la totalidad de la forma o solamente en una parte de ella? ¿O bien hemos de considerar aparte de éstos otro posible modo de participación?

—¿Cuál podría ser? —arguyó.

—¿Cómo te parece que se encuentra la totalidad de la forma en cada una de las cosas múltiples? ¿Como una o de algún otro modo?

—¿Y qué impide, Parménides —dijo Sócrates—, que se encuentren como una? Permanece, entonces, como una e idéntica y está presente en las cosas múltiples; pero si es así, se hallará separada de sí misma.

—No, desde luego —dijo—, si ello ocurre a la manera del día, que, siendo uno e idéntico, se encuentra presente en muchos lugares sin estar por esto separado de sí mismo; conforme a este ejemplo, consideraría cada una de las formas como unidad presente en todas las cosas e idéntica consigo misma.

—Consigues así fácilmente, Sócrates, que una misma unidad se encuentre presente en muchas cosas; no de otro modo que si, recubriendo con un velo a muchos hombres, hablases de una unidad entera extendida sobre una multiplicidad. ¿No es de esto de lo que tú quieres hablar?

—Tal vez —dijo.

—Pero, vamos a ver: ¿estará el velo todo entero sobre cada uno de los individuos? ¿O, por el contrario, estará una parte de él sobre uno y otra parte sobre otro?

—Una parte.

—En tal caso, Sócrates —dijo Parménides—, las formas mismas están repartidas; y las cosas participantes participarán en una parte de aquéllas, con lo cual no se hallará el todo en cada uno, sino una parte en cada uno.

—Eso parece, desde luego.

—¿Querrás, pues, admitir, Sócrates, que la unidad de la forma se reparte realmente en nosotros, sin dejar por ello de ser una unidad?

—De ningún modo —contestó.

—Vamos a ver —dijo—: si repartes la magnitud en sí y cada una de las múltiples cosas grandes se hace, en efecto, grande por una parte de la magnitud más pequeña que la magnitud en sí, ¿no llegaremos a algo absurdo?

—Completamente absurdo —respondió.

—Pues qué, si cada cosa recibe una pequeña parte de lo igual, ¿podrá esa cosa, con una parte más pequeña que lo igual en sí, hacerse igual a cualquier otra cosa?

—Imposible.

—Supongamos ahora en nosotros una parte de lo pequeño. En comparación con una parte de sí mismo, lo pequeño será más grande, y así lo pequeño mismo resultará mayor. Y aquello a lo que se añadiese la parte separada será, por esto mismo, más pequeño y no mayor que lo era antes.

—Lo cual no podría ser posible —dijo.

—¿Cómo, pues, Sócrates —añadió Parménides—, concibes esta participación de las cosas en las formas, si no puede ser ni una participación en la parte ni en el todo?

—¡Por Zeus! —dijo Sócrates—, que no me parece fácil el llegar a definirla de algún modo.

—Pues qué, ¿cómo responderías a lo que voy a plantearte?

—¿Qué vas a decir?

—Tengo en el pensamiento de dónde obtiene para ti su unidad cada una de las formas singulares. Cuando una pluralidad de seres se te aparecen como grandes, al verlos en su totalidad crees tal vez que se da en ellos un único e idéntico carácter; de ahí que estimes que lo grande es una unidad.

—No te equivocas —asintió.

—Pero lo grande en sí y la pluralidad de las cosas grandes, ¿no manifestaría, a una mirada del alma que dominase su totalidad, una nueva unidad de magnitud, que mostrase necesariamente a todos ese carácter privativo suyo?

—Eso parece.

—Pero surgirá así una nueva forma de magnitud, cuyo nacimiento se sitúa más allá de la magnitud en sí y de las cosas que participan de ella; y esta forma dominaría la totalidad de que hablamos y por ella serían grandes las cosas que la componen. Mas, entonces, cada una de las formas no será ya una unidad, sino multiplicidad infinita.

—Naturalmente, Parménides —dijo Sócrates—, siempre que cada una de estas formas no sea un pensamiento que no llegue a producirse en otro lugar que en nuestras almas. Pues si así fuese, cada una de las formas mantendría su unidad y no se vería afectada por nada de lo que ahora decíamos.

—Pues qué —contestó Parménides—, ¿será cada uno de estos pensamientos una unidad, pero, en cambio, pensamiento de nada?

—Imposible —dijo Sócrates.

—Entonces, ¿pensamiento de algo?

—Sí.

—¿De algo que es o que no es?

—De algo que es.

—¿De algún uno que este pensamiento piensa respecto a una pluralidad y que constituye una sola forma?

—Desde luego.

—¿No se tratará, pues, de una forma que se piensa como unidad siempre idéntica sobre una pluralidad de cosas?

—Necesariamente, parece que es así.

—Pues qué —prosiguió Parménides—, cuando afirmas como necesaria la participación de las cosas en las formas, ¿no te parece que has de afirmar también una de estas dos cosas o que todo está hecho de pensamientos y, por consiguiente, piensa o que todos los seres son pensamientos, pero privados de la facultad de pensar?

—Pero eso, Parménides —dijo Sócrates—, no parece lógico. Más razonable me parece lo que ahora voy a decir: que estas mismas formas permanezcan en la Naturaleza a modo de paradigmas, que las cosas se les parezcan y sean como imágenes de ellas, y que dicha participación de las cosas en las formas resulte no ser más que una representación de éstas.

—Si, pues —arguyó Parménides—, una cosa se parece a su forma, ¿es posible que esta forma no sea semejante a su imagen, teniendo en cuenta que ésta ha sido hecha como representación de ella? ¿O puede darse algún mecanismo por el cual lo que es semejante no sea semejante a lo semejante?

—En modo alguno.

—¿No resulta forzosamente necesario que lo semejante y su imagen participen a su vez de algo uno e idéntico para ambos?

—Desde luego.

—Y esto por lo que lo semejante participa de lo semejante, ¿no vendrá a ser la forma misma?

—Sin duda alguna.

—No resulta posible, por tanto, que una cosa sea semejante a la forma ni que la forma sea semejante a una cosa. De otro modo, más allá de la forma surgirá siempre otra forma, la cual, si mantiene semejanza con algo, exigirá otra forma y no se detendrá nunca esta renovada producción de formas si la forma se hace semejante a lo que participa de ella.

—Eso es la pura verdad.

—No es, por tanto, por semejanza por lo que las cosas participan en las formas, y conviene buscar otro modo de participación.

—Así parece.

—¿Compruebas, pues, Sócrates —dijo Parménides—, con qué dificultad se enfrenta el que considera como formas realidades que existen en sí mismas?

—Desde luego.

—Y cerciórate bien —continuó— de que, por decirlo así, aún no has llegado a advertir la importancia de esta dificultad, cuando pones aparte de cada uno de los seres definidos las formas que juzgas una.

—¿Cuál es? —dijo Sócrates.

—Hay muchas —añadió—, pero la más importante de todas es ésta: si alguien afirmase que, siendo tal como nosotros las presentamos, las formas no pueden llegar a ser conocidas, no podría mostrarse a quien esto dijese que realmente se engaña si el que disputa no es poseedor de una indudable experiencia y, a la vez, hombre de talento que quiera hacer valer su demostración partiendo de principios alejados. En otro caso, sería digno de todo crédito quien pretendiese presentar a las formas como incognoscibles.

—¿Por qué, Parménides? —dijo Sócrates.

—Porque pienso, Sócrates, que no sólo tú, sino cualquier otro que postule la

existencia de una forma en sí para cada uno de los seres tendríais que comenzar por admitir que ninguna de esas formas se da en nosotros.

—¿Y cómo iba a darse si permanece en sí misma? —arguyó Sócrates.

—Dices bien —afirmó Parménides—. Pues todas esas formas que son lo que son en su relación mutua tienen su ser basado en dicha relación, pero no en una relación que, como la que nosotros establecemos, se basa en una semejanza o en cualquier otro tipo de participación de la que nosotros seamos participantes a efectos de sus respectivos nombres. Estas cosas que dicen relación a nosotros como homónimas de aquellas tienen su ser en virtud de la relación mutua, pero no en relación con las formas; de sí mismas, y en modo alguno de estas formas, reciben su propio nombre.

—¿Qué quieres decir? —preguntó Sócrates.

—Ahora te lo aclararé —añadió Parménides—. Si alguno de nosotros es señor o esclavo de alguien, no es desde luego señor de la misma esclavitud en sí, o esclavo de la misma soberanía en sí. Siendo como es un hombre, es con un hombre con quien mantiene estas relaciones. Porque en cuanto a la soberanía en sí es realmente lo que es relativamente a la esclavitud en sí, como asimismo la esclavitud en sí es lo que es en relación a la soberanía en sí. Las realidades que se dan en nosotros no reciben en cambio su fuerza de aquellas realidades, al igual que éstas no ejercen ningún poder sobre nosotros, pues, como digo, estas realidades dicen relación a sí mismas, en tanto las realidades que se dan en nosotros hacen referencia a otras realidades semejantes. ¿Comprendes ahora lo que quiero afirmar?

—Lo comprendo perfectamente —dijo Sócrates.

PLATÓN, *Parménides*, 131-134

Ejercicios

1. ¿Cuál es la crítica de Parménides a cada una de estas afirmaciones?:
   a) Los objetos particulares participan en la Idea toda entera.
   b) Los objetos particulares participan sólo en parte de ella.
   c) Los objetos particulares son copias de las Ideas.

2. Reproduce alguna frase del texto con la que se pueda afirmar la realidad de las ideas.

3. Relaciona *forma/sensible* y *unidad/multiplicidad* a partir de este texto.

Texto 4

En el símil de la línea se pone de manifiesto la contraposición que hay entre, por un lado, las sombras y los reflejos y, por otro, los originales. Platón dice que se da el mismo contraste entre la *doxa* y la *epistêmê* y entre lo que

denomina *dianoia* y lo que llama *noêsis*[1], del reino inteligible. Entendemos que quiere decir que si comparamos al hombre de la *doxa* y también, a un nivel más alto, al hombre de la *dianoia* con el hombre que tiene ante sus ojos una imagen, también podemos comparar al hombre de la *epistêmê*, y en particular al hombre de la *noêsis*, con el hombre que tiene ante sus ojos un original.

EL SÍMIL DE LA LÍNEA

—Piensa, pues —añadí—, como decimos, que el bien y el sol son dos reyes, señor el uno del mundo inteligible y el otro del mundo visible. No digo del cielo, para que no te parezca que estoy jugando con el vocablo. Pero responde: ¿no tienes ante ti esas dos especies, la visible y la inteligible?

—Sí, las tengo.

—Toma ahora una línea cortada en dos partes desiguales y vuelve a cortar cada una de éstas en otras dos partes, también desiguales, que representen la especie visible y la inteligible. La claridad y la oscuridad se harán manifiestas en ambos casos, y en la parte visible nos encontraremos con las imágenes. Doy el nombre de imágenes en primer lugar a las sombras y luego a las figuras reflejadas en las aguas y en todo lo que es compacto, liso y brillante y, si me comprendes, a todo lo que es análogo a esto.

—Sí que te comprendo.

—Coloca a un lado aquello de lo cual esto es imagen; así, los animales que están a nuestro alrededor, las plantas y todo lo que se prepara con el arte.

—Ya lo coloco —dijo.

—¿Por ventura te avendrías a admitir —dije yo— que esta división aplicada a la verdad y a la falsedad es la misma que puede aplicarse a la opinión respecto de la ciencia, siguiendo el ejemplo de la imagen?

—No tendría inconveniente alguno —respondió.

—Pues ahora deberás considerar cómo ha de dividirse la sección de lo inteligible.

—¿Y cómo?

—El alma se verá forzada a buscar una de las partes haciendo uso, como si se tratase de imágenes, de las cosas que entonces eran imitadas. Procederá por hipótesis y se dirigirá no al principio, sino a la conclusión. Y para encontrar la otra, iniciará un camino de hipótesis, pero para llegar a un principio absoluto; aquí prescindirá por completo de las imágenes y se quedará tan sólo con las ideas consideradas en sí mismas.

—No comprendo de manera suficiente —dijo— lo que acabas de anunciar.

—Pues no tendré inconveniente en repetirlo —afirmé—. Y lo comprenderás fácilmente en cuanto comience mi declaración. Bien sabes a mi juicio que los que se ocupan de la geometría, del cálculo y de otras ciencias análogas dan por supuestos los números impares y los pares, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas parecidas

1. Se entiende *dianoia* como pensamiento discursivo frente a *noêsis* como pensamiento intuitivo.

a éstas, según el método que adopten. Emplean estas hipótesis, como si en realidad las conociesen, y ya no creen menester justificar ante sí mismos o ante los demás lo que para ellos presenta una claridad meridiana. Empezando por ahí, siguen en todo lo demás un camino semejante hasta concluir precisamente en lo que intentaban demostrar.

—Eso, desde luego, ya lo sabía yo —dijo.

—¿Sabes igualmente que se sirven de figuras visibles que dan pie para sus razonamientos, pero que en realidad no piensan en ellas, sino en aquellas cosas a las que se parecen? ¿Y así, por ejemplo, que cuando tratan del cuadrado en sí y de su diagonal, no tienen en el pensamiento el que diseñan, y otras cosas por el estilo? Las mismas cosas que modelan y dibujan, cuyas imágenes nos las ofrecen las sombras y los reflejos del agua, son empleadas por ellos con ese carácter de imágenes, pues bien saben que la realidad de esas cosas no podrá ser percibida sino con el pensamiento.

—Verdad es lo que dices —asintió.

—Pues ésta es la clase de objetos que yo consideraba inteligibles. Para llegar a ellos, el alma se ve forzada a servirse de las hipótesis, pero no caminando hacia el principio, dado que no puede ir más allá de las mismas hipótesis y ha de usar de unas imágenes que son objetos imitados por los de abajo, los cuales son honrados y estimados como evidentes en una relación comparativa con los primeros.

—Veo perfectamente —dijo— que tu método no es otro que el de la geometría y ciencias hermanas.

—Y no hay duda de que ahora comprenderás también a qué llamo yo la segunda sección de lo inteligible. Es aquella que la razón misma alcanza con su poder dialéctico. No tendrá que considerar ahora las hipótesis como principios, sino como hipótesis reales: esto es, como puntos de apoyo y de partida que la conduzcan hasta el principio de todo, independiente ya de toda hipótesis. Una vez alcanzado ese principio, descenderá hasta la conclusión por un camino de deducciones implicadas en aquél: pero no se servirá de nada sensible, sino de las ideas mismas que, en encadenamiento sucesivo, podrán llevarla hasta el fin, o lo que es igual, a las ideas.

—Ya lo comprendo bien —dijo—, aunque no de manera suficiente. Creo que la empresa que tú pretendes es verdaderamente importante e intenta precisar que es más clara la visión del ser y de lo inteligible adquirida por el conocimiento dialéctico que la que proporcionan las artes. A estas artes prestan su ayuda las hipótesis, que les sirven de fundamento; ahora bien: quienes se dedican a ellas han de utilizar por fuerza la inteligencia y no los sentidos, con lo cual, si realmente no remontan a un principio y siguen descansando en las hipótesis, podrá parecerte que no adquieren conocimiento de lo inteligible, necesitado siempre de un principio. Estoy en la idea de que llamas pensamiento, pero no puro conocimiento, al discurso de los geómetras y demás científicos; porque sitúas el pensamiento entre la opinión y el puro conocimiento.

—Has comprendido perfectamente la cuestión —dije yo—. Ahora tendrás que aplicar a esas cuatro partes de que hablamos otras cuatro operaciones del alma: la inteligencia, a la que se encuentra en el primer plano; el pensamiento, a la segunda; la fe, a la tercera, y la conjetura, a la última. Concédeles también un orden racional que

atienda a la participación de los objetos en la verdad proporcionadamente a su misma claridad.

—Ya lo entiendo y convengo contigo —afirmó—; adoptaré, pues, la ordenación de que hablas.

PLATÓN, *La República*, 509-511

Ejercicios

1. Intenta representar gráficamente este texto.

2. Explica a qué se refiere Platón cuando habla de las dos secciones de lo inteligible.

3. Comenta la importancia que se da en este texto a la elaboración de hipótesis.

Texto 5

Platón muestra en este texto la importancia del método dialéctico para obtener el conocimiento verdadero.

LA DIALÉCTICA

—¿No se encuentra ya aquí, Glaucón —dije yo—, esa melodía que verifica el arte de la dialéctica? Es un arte que, a pesar de su raíz inteligible, puede ser imitada por la facultad de la vista, a la que atribuimos el intento de dirigirse hacia los animales, a los astros y, en fin, al mismo sol. Y así, cuando alguien utiliza la dialéctica y prescinde en absoluto de los sentidos, pero no de la razón, para elevarse a la esencia de las cosas, y no ceja en su empeño hasta alcanzar por medio de la inteligencia lo que constituye el bien en sí, llega realmente al término mismo de lo inteligible, como llegó también el dialéctico antedicho al término mismo de lo visible.

—En efecto —asintió.

—¿Pues qué? ¿No es ésta la marcha propia de la dialéctica?

—¿Por qué no?

—Vuélvete ahora al hombre de la caverna y considérale libre de sus cadenas, desviada su atención de las sombras y dirigida ya hacia las imágenes y al fuego. Supónle que ha iniciado su ascensión desde la caverna hasta el lugar que ilumina el sol y que todavía no es capaz de mirar allí cara a cara a los animales, a las plantas y a la misma luz del astro solar, sino tan sólo a los reflejos divinos que trasparecen en las aguas y

a las sombras de los seres, que ya no son ahora sombras de imágenes proyectada por otra luz que se toma por el sol. Éste es el poder que conferimos a las ciencias de que hemos hablado; por ellas puede elevarse la mejor parte del alma a la contemplación del mejor de los seres, al modo como el más excelente de los órganos del cuerpo se eleva a la contemplación de lo más voluminoso en la región de lo corpóreo y de lo visible.

—Apruebo enteramente lo que dices —afirmó—. Y ello, a pesar de que algunas cosas no me parecen fáciles de admitir, ni, por otra parte, de rechazar. Sin embargo, como esto no ha de ser oído tan sólo en la presente ocasión, sino que habrá de merecer pródigo examen, demos por hecho que es así como se dice y volvamos a la melodía en sí para estudiarla en la misma forma que el preludio. Dinos, pues, cuál es el modo característico de la facultad dialéctica, en cuántas especies se divide y por qué caminos se llega a ellas. Son éstos, al parecer, los que nos pueden conducir a ese lugar en el que, una vez llegados, se nos reserva ya el descanso como al término de la jornada.

—Creo, querido Glaucón —dije yo—, que no vas a ser capaz de seguirme, y no porque te falte todo mi buen deseo. Si así fuese, podrías contemplar no la imagen de lo que decimos, sino la verdad en sí misma, o lo que a mí me parece ser la verdad. Si estoy en lo cierto o no, es cosa que no vale la pena discutir. De lo que no podemos dudar es de la conveniencia de ver algo semejante. ¿No lo estimas así?

—¿Por qué no?

—¿No es verdad, pues, que sólo la facultad dialéctica puede realmente mostrarlo a quien se halle práctico en las ciencias de que hemos hablado? ¿Por qué de cualquier otro modo no sería posible?

—Tampoco ofrece duda alguna —dijo.

—Con lo cual —afirmé— se nos ofrece ya algo que nadie podrá discutir, y es que únicamente por este método podrá llegar a descubrirse la esencia de cada cosa. Porque casi todas las demás artes se ocupan o de las opiniones de los hombres o de sus deseos, o de la generación y de las producciones, o del cuidado absorbente de las cosas nacidas o fabricadas. Las artes restantes, como la geometría y las que siguen a ésta, a las que atribuimos la aprehensión de una parte del ser, vemos que sólo sueñan con la esencia, sin que puedan verla en modo alguno en el estado consciente, a no ser que limiten el uso de la hipótesis al no poder dar razón de ellas. Pues si se desconoce el principio y, asimismo, la conclusión y las proposiciones intermedias que le sirven de base ¿cómo será posible otorgar el nombre de ciencia a todo este proceso?

—No es posible —contestó.

—Es pues —añadí— el método dialéctico el único que se encamina a aquel fin, prescindiendo en absoluto de las hipótesis para robustecer su mismo principio. Y saca suavemente al ojo del alma del bárbaro cieno en el que se encuentra sumido y se eleva hacia lo alto, sirviéndose para ello, como compañeras de trabajo y colaboradoras suyas, de las artes que hemos enumerado. Por seguir la costumbre, dábamos muchas veces a éstas el nombre de ciencias; pero reconocemos que están necesitadas de otro nombre, de más evidencia que la opinión, pero a la vez más oscuro que la ciencia. Ya

con anterioridad utilizábamos la denominación de pensamiento, aunque, a mi entender, no conviene detenerse en una disputa de nombres cuando hay otras muchas cosas que investigar.

—En efecto —afirmó.

—Por tanto, ¿será suficiente mostrar tan sólo con claridad la constitución de la cosa?

—Sí, lo será.

—Y también —añadí— llamar, como antes, ciencia a la primera parte; pensamiento, a la segunda; fe y conjetura, a la tercera. Estas dos últimas constituyen la opinión, y las dos primeras, la inteligencia. Aplícase la opinión a la generación, y la inteligencia a la esencia; de modo que la misma relación hay entre la inteligencia y la opinión que entre la esencia y la generación, e igualmente entre la inteligencia y la opinión que entre la ciencia, de una parte, y la fe y la conjetura, de otra. Séanos permitido, Glaucón, prescindir por ahora de la analogía que se nos ofrece, e incluso de la división en dos partes de lo opinable e inteligible, para no recaer en una discusión mayor que la que nos ha envuelto.

—En cuanto puedo seguirte —dijo—, me parece que puedo concordar contigo.

—¿No das tú, por cierto, el nombre de dialéctico al que alcanza la esencia de cada cosa? ¿Y no dices también del que no la alcanza, ya para percatarse de ella o para hacerla conocer a los demás, que no la ha visto con su inteligencia?

—No podría decir otra cosa —afirmó.

—Pues con el bien nos encontramos en el mismo caso. De todo aquel que no es capaz de precisar con la razón la idea del bien, distinguiéndola de todas las demás, y como en una batalla triunfar de todas las objeciones, pero no fundándose en la opinión, sino apoyado fervientemente en la esencia de las cosas, que le pondría al cabo de todos los obstáculos, ¿no dirás que, precisamente por ser de ese modo, ni alcanza a conocer el bien en sí ni ninguna otra cosa que sea buena y que, a lo sumo, podrá percibir alguna imagen del bien por la vía de la opinión, pero no por la vía de la ciencia? ¿No afirmarás también que pasa por esta vida como dominado por el letargo del sueño y en un continuo ensueño, que no tendrá ya fin hasta que marche al Hades y duerma allí para siempre el sueño verdadero?

—Sí, ¡por Zeus! —contestó—; diré todo eso con plena convicción.

PLATÓN, *La República*, 532-534

Ejercicios

1. Compara este texto con el anterior e intenta relacionar el método dialéctico con la elaboración de hipótesis.

2. ¿Por qué se llama *dialéctica*, a este método de conocimiento de la realidad?

---

2. Antropología y psicología

La idea que Platón tiene del hombre, una concepción dualista (hay alma y cuerpo separados, y unidos en el ente humano), depende de su metafísica: la teoría de las Ideas. Así, al interpretar el hecho del conocimiento, Platón verá en él una reminiscencia o recuerdo de las ideas, vistas por el hombre en una vida anterior y celestial. De ahí toda la antropología platónica. El hombre ha visto las ideas y sólo esto le confiere su humanidad; hay, por tanto, un modo superior de participación. Esta vinculación del hombre a la realidad ideal explica la teoría platónica del alma y de su vinculación corpórea.

Texto 1

La parte fundamental del *Fedón* se destina, como su subtítulo indica («sobre el alma»), a la discusión de los argumentos que se dan en pro y en contra de la inmortalidad del alma y la relación de ésta con el cuerpo.

LA INMORTALIDAD DEL ALMA

—¿Y qué decir sobre la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es o no un obstáculo el cuerpo, si se le toma como compañero en la investigación? Y te pongo por ejemplo lo siguiente: ¿ofrecen, acaso, a los hombres alguna garantía de verdad la vista y el oído, o viene a suceder lo que los poetas nos están repitiendo siempre, que no oímos ni vemos nada con exactitud? Y si entre los sentidos corporales éstos no son exactos ni dignos de crédito, difícilmente lo serán los demás, puesto que son inferiores a ellos. ¿No te parece así?

—Así, por completo —dijo.

—Entonces —replicó Sócrates—, ¿cuándo alcanza el alma la verdad? Pues siempre que intenta examinar algo juntamente con el cuerpo, está claro que es engañada por él.

—Dices verdad.

—¿Y no es al reflexionar cuando, más que en ninguna otra ocasión, se le muestra con evidencia alguna realidad?

—Sí.

—E, indudablemente, la ocasión en que reflexiona mejor es cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído, ni la vista, ni dolor, ni placer alguno, sino que, mandando a paseo el cuerpo, se queda en lo posible sola consigo misma y, sin tener en lo que puede comercio alguno ni contacto con él, aspira a alcanzar la realidad.

—Así es.

—¿Y no siente en este momento el alma del filósofo un supremo desdén por el cuerpo, y se escapa de él, y busca quedarse a solas consigo misma?

—Tal parece.

—¿Y qué ha de decirse de lo siguiente, Simmias: afirmamos que es algo lo justo en sí o lo negamos?

—Lo afirmamos, sin duda, ¡por Zeus!

—¿Y qué, asimismo: lo bello es algo y lo bueno también?

—¡Cómo no!

—Pues bien: ¿has visto ya con tus ojos en alguna ocasión alguna de tales cosas?

—Nunca —respondió Simmias.

—¿Las percibiste, acaso, con algún otro de los sentidos del cuerpo? Y estoy hablando de todo; por ejemplo, del tamaño, la salud, la fuerza; en una palabra: de la realidad de todas las demás cosas, es decir, de lo que cada una de ellas es. ¿Es, acaso, por medio del cuerpo como se contempla lo más verdadero de ellas, u ocurre, por el contrario, que aquel de nosotros que se prepara con el mayor rigor a reflexionar sobre la cosa en sí misma, que es objeto de su consideración, es el que puede llegar más cerca de conocer cada cosa?

—Así es, en efecto.

—¿Y no haría esto de la manera más pura aquel que fuera a cada cosa tan sólo con el mero pensamiento, sin servirse de la vista en el reflexionar y sin arrastrar ningún otro sentido en su meditación, sino que, empleando el mero pensamiento en sí mismo, en toda su pureza, intentara dar caza a cada una de las realidades, sola, en sí misma y en toda su pureza, tras haberse liberado en todo lo posible de los ojos, de los oídos y, por decirlo así, de todo el cuerpo, convencido de que éste perturba el alma y no le permite entrar en posesión de la verdad y de la sabiduría, cuando tiene comercio con ella? ¿Acaso no es éste, ¡oh Simmias!, quien alcanzará la realidad, si es que la ha alcanzado alguno?

—Es una verdad grandísima lo que dices, Sócrates —replicó Simmias.

—Pues bien —continuó Sócrates—: después de todas estas consideraciones, por necesidad se forma en los que son genuinamente filósofos una creencia tal, que les hace decirse mutuamente algo así como esto: «Tal vez haya una especie de sendero que nos lleve a término [juntamente con el razonamiento en la investigación], porque mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos. Y decimos que lo que deseamos es la verdad. En efecto, son un sinfín las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima, si nos ataca alguna enfermedad, nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías, de tal manera que, como se dice, por culpa suya no nos es posible tener nunca un pensamiento sensato. Guerras, revoluciones y luchas nadie las causa sino el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todas las guerras, y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos de sus cuidados; y de ahí que por todas estas causas no tengamos tiempo para dedicarlo a la filosofía. Y lo peor de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de su cuidado y nos dedicamos a reflexionar sobre algo, inesperadamente se presenta en todas partes en nuestras investigaciones y nos alborota, nos perturba y nos deja perplejos, de tal manera que por su culpa no podemos contemplar la verdad. Por el contrario nos queda verdaderamente demostrado que, si alguna vez, hemos de saber algo en puridad, tenemos que desembarazarnos

de él y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas. Entonces, según parece, tendremos aquello que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados, la sabiduría; tan sólo entonces, una vez muertos, según indica el razonamiento, y no en vida. En efecto, si no es posible conocer nada de una manera pura juntamente con el cuerpo, una de dos: o es de todo punto imposible adquirir el saber, o sólo es posible cuando hayamos muerto, pues es entonces cuando el alma queda sola en sí misma, separada del cuerpo, y no antes. Y mientras estemos en vida, más cerca estaremos del conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo, salvo en lo que sea de toda necesidad, ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniéndonos puros de su contacto, hasta que la divinidad nos libre de él. De esta manera, purificados y desembarazados de la insensatez del cuerpo, estaremos, como es natural, entre gentes semejantes a nosotros y conoceremos por nosotros mismos todo lo que es puro; y esto tal vez sea lo verdadero. Pues al que no es puro es de temer que esté vedado el alcanzar lo puro». He aquí, ¡oh Simmias!, lo que necesariamente pensarán y se dirán unos a otros todos los que son amantes del aprender en el recto sentido de la palabra. ¿No te parece a ti así?

—Enteramente, Sócrates.

PLATÓN, *Fedón*, 64-67

Ejercicios

1. Relaciona: antropología, ontología y gnoseología, en este texto.

2. Compara esta concepción de búsqueda de la *verdad* con la de la ciencia actual.

3. ¿Cuál es el verdadero conocimiento según Platón?

Texto 2

Platón habla en este texto de la creación de los seres vivientes terrestres y de los hombres. Las almas mortales y sus cuerpos son construidos por las criaturas vivientes divinas.

LA CREACIÓN DE LOS SERES VIVIENTES

Así pues, cuando todos estos dioses, tanto los que realizan una revolución visible como los que se hacen visibles en la medida en que ellos quieren, hubieron nacido, el que había producido todo este mundo les dijo lo que sigue:

«Dioses, hijos de dioses de quienes yo soy el Autor, y de obras de las que yo soy el Padre, habéis sido hechos indisolubles por mí, puesto que yo no voy a querer destruiros. Pues si bien todo compuesto es corruptible, querer romper la unidad de lo que está armónicamente unido y es bello es obra de un ser maligno. Así pues, y supuesto que nacisteis, no sois inmortales, ni sois totalmente incorruptibles. Sin embargo, no experimentaréis nunca la corrupción ni os veréis sujetos a un destino mortal, porque mi voluntad es para vosotros un vínculo más fuerte y más poderoso que aquellos con que fuisteis formados al nacer. Ahora escuchad lo que os van a decir mis palabras. Hay tres especies mortales que todavía no han nacido. Si ellas no nacen nunca, el cielo quedará inacabado, pues no contendrá en sí mismo absolutamente todas las especies de vivientes. Y es preciso que las contenga, si debe ser absolutamente perfecto. Pero si yo las hiciese nacer por mí mismo, si ellas participaran de la vida por mi medio, serían iguales a los dioses. Para que, pues, de una parte, esos seres sean mortales y para que, de otra, el Todo sea verdaderamente el Todo, aplicaos vosotros, según vuestra propia naturaleza, a hacer seres vivos. Imitad la acción de mi poder, en el momento mismo de vuestro propio nacimiento. Y en lo que respecta a aquella parte de esos seres que ha de llevar el mismo nombre que los inmortales, por lo que respecta a esa parte de ellos que se llama divina y que gobierna en aquellos de entre ellos que querrán siempre seguiros y seguir la justicia, yo mismo prepararé su forma y os daré la semilla y el comienzo de ella. Por lo demás, uniendo a esta parte inmortal una parte mortal, haced vivientes, hacedlos nacer, dadles alimento, hacedlos crecer, y cuando perezcan, dadles de nuevo acogida junto a vosotros.»

Éstas fueron las palabras que dijo y, volviéndose al cráter en que al comienzo había mezclado y fundido el alma del Todo, echó en él los residuos de las primeras sustancias y las mezcló casi de la misma manera. Sin embargo, no hubo ya en la mezcla esencia pura, idéntica e invariable, sino solamente sustancia segunda y tercera. Luego, habiendo combinado todo, lo dividió en un número de almas igual al de astros. Distribuyó estas almas entre los astros, dándoles una a cada uno; las colocó en ellos como en un carro y les enseñó la naturaleza del Todo. Les hizo conocer las leyes, fatales: que el primer nacimiento sería idéntico para todos los seres, para que ninguno fuera menos bien tratado por él; que las almas, sembradas en los instrumentos del tiempo, cada una en aquel que le convenía, debían dar lugar al nacimiento del viviente, de entre todos los vivientes el más capaz de honrar a Dios; que la naturaleza humana sería doble y que, de entre los dos sexos, el más vigoroso sería el que más adelante se iba a llamar sexo masculino; que, una vez que las almas hubieran sido implantadas en cuerpos por acción de la necesidad y cuando a estos cuerpos se les juntaran unas partículas, mientras se separaban de ellos otras, en todas esas almas nacería necesariamente, primeramente una misma y natural facultad de sentir, suscitada por las impresiones violentas; en segundo lugar, el amor, mezclado de placer y sufrimiento, y además el temor, la cólera y las afecciones que son consecuencia de aquello o que les son naturalmente contrarias. Si los hombres dominaban esas afecciones, vivirían en la justicia; si se dejaban dominar por ellas, vivirían en la injusticia. Y el que hubiera vivido bien, al llegar el tiempo conveniente, iría de nuevo a la morada del astro al que estaba ligado y tendría allí una vida feliz y semejante a la de dicho astro. Por el contrario,

si dejaba de cumplir ese fin, sufriría una transformación, tomando, en el momento de un segundo nacimiento, la naturaleza de una mujer. Y, siguiendo por estas transformaciones, si él persistía en su maldad, sería transformado en un animal, según la forma en que hubiera pecado, siempre en la semejanza de su vicio. Que ese tal no vería el fin de sus sufrimientos y tribulaciones, antes de haber sometido en sí a la revolución de lo Mismo y lo semejante, toda la gran masa que se había ido uniendo a su ser como consecuencia de sus vicios, y que estaba hecha de fuego, agua, aire y tierra; sólo después de haber sometido por la razón esta masa tumultuosa e irracional, podría volver él a la forma de su primer estado mejor.

Él les dictó todas esas leyes para permanecer inocente de la futura malicia de cada uno de los seres; luego sembró las almas, unas sobre la Tierra, otras sobre la Luna y otras en cada uno de los instrumentos del tiempo.

Y luego de haber hecho esa semilla, dejó a los dioses jóvenes la tarea de modelar los cuerpos perecederos, de añadirles lo que aún pudiera faltarles de alma humana y de todo lo que era consecuencia de ella, y al mismo tiempo, de tomar la dirección de ellas, de gobernar a ese viviente mortal con el mayor grado de belleza y bondad que ellos pudieran, y de tal manera que no fuera él mismo la causa de sus propias desgracias. Y el Dios que había reglamentado todo esto permaneció en su estado habitual. Y mientras él descansaba, sus hijos, compenetrados con sus instrucciones, se conformaron a ellas.

Habiendo recibido de él el principio inmortal del Viviente mortal, e imitando al demiurgo que los había hecho a ellos mismos, tomaron a expensas del mundo porciones de fuego, de tierra, de agua y de aire, que deben serle devueltas un día. Pegaron en un conjunto todas las partes que habían tomado, si bien no con vínculos indisolubles, como los que les habían dado a ellos su propia unidad. Para unirlos emplearon articulaciones muy apretadas e invisibles a causa de su pequeñez, y así fabricaron de todas esas porciones un cuerpo único para cada individuo. Luego, en ese cuerpo donde afluye y de donde se escapa un oleaje o marea ininterrumpido, introdujeron los movimientos periódicos del alma inmortal. Pero esos movimientos sumergidos de esta manera en ese oleaje no podían ni dominarlo ni tampoco ser dominados por él. Unas veces eran brutalmente arrastrados por él, otras veces lo arrastraban ellos. De esta manera, sin duda, se movía el viviente entero, pero avanzaba sin orden y de una manera irracional, al azar. Poseía, en efecto, todos los seis movimientos: caminaba hacia adelante, hacia atrás, luego a la derecha, a la izquierda, hacia arriba, hacia abajo. En una palabra: iba errante, desplazándose en todas direcciones por los seis lugares.

No solamente sumergía constantemente el cuerpo un flujo superabundante, del que luego volvía a salir y así lo alimentaba, sino que las impresiones de los objetos exteriores, al herir a estos vivientes, les ocasionaban a cada uno de ellos una turbación mayor aún. Por ejemplo, el cuerpo de un individuo chocaba contra el fuego exterior, o contra una tierra compacta, o sobre la superficie resbaladiza de las aguas, o bien

se veía envuelto por el aire, en un huracán de vientos impetuosos. Y como consecuencia de todos estos fenómenos, a través del cuerpo llegaban hasta el alma movimientos y la trastornaban. (Por esta razón, pues, estos movimientos se llamaron, y se llamán aún, en su totalidad, «sensaciones».) Ahora bien: en el momento que estos fenómenos se producen, imprimen al alma movimientos numerosos y muy intensos; la mueven de una manera continua, con la masa que no cesa de fluir, y trastornan violentamente sus revoluciones. De esta forma han llegado a impedir completamente en ella la revolución de lo Mismo, ya que su flujo es de dirección contraria. Le han impedido no tan sólo el gobernar el conjunto, sino incluso seguir su curso. Más aún: han llegado hasta a turbar las revoluciones de lo Otro. De esta forma, los tres intervalos de la progresión de los dobles y los triples, los términos medios de uno y un medio, uno y un tercio, uno y un octavo, y los vínculos que de ello resultan, si bien no pueden quedar totalmente destruidos sino por Aquel mismo que los unió, han sido desbaratados y deformados de todas formas. Los círculos han sufrido toda clase de roturas y turbaciones posibles y apenas si ha podido permanecer continua su rotación. Ésta se ha vuelto irregular, unas veces de sentido contrario, otras veces oblicua, otras carece de todo sentido.

Análogamente, cuando un hombre se pone al revés y apoya la cabeza en la tierra levantando al aire los pies y se pone así cara a otro, en esta posición, tanto para el sujeto como para los espectadores, lo que está a la derecha parece estar a la izquierda, y lo que está a la izquierda parece estar a la derecha, y la ilusión es recíproca y simétrica. Ahora bien: cuando esta misma turbación u otros accidentes del mismo tipo se dan frecuentemente en las revoluciones del alma, y cuando estas revoluciones encuentran algunos objetos exteriores, sea de la especie de lo Mismo, sea de la especie de lo Otro, entonces llaman a lo que es lo Mismo que una cosa o a lo que es lo Otro con nombres contrarios a los verdaderos, y ellas se vuelven mendaces y locas; y en tal caso, ninguna de las revoluciones regulares que se dan en el alma consigue llegar a ser la señora y dominar. Contrariamente a esto, cuando sobre estas revoluciones caen, desde fuera, sensaciones que se echan sobre ellas y se apoderan totalmente de ella, así como también de toda la envoltura corporal del alma, entonces, aun cuando de hecho están dominadas, las revoluciones del alma pueden parecer ellas las señoras. Debido a todas estas afecciones o modificaciones, el alma, desde el momento de su nacimiento, cuando acaba de ser encadenada a un cuerpo mortal, es al comienzo y primitivamente loca.

Pero cuando disminuye la afluencia de sustancias que nutren y hacen crecer el cuerpo y cuando de nuevo, al volver a conseguir la calma, las revoluciones del alma siguen su propio camino y se afirman más y más en él a medida que pasa el tiempo, y las revoluciones de cada uno de los círculos comienzan a enderezarse regularmente, según la figura que les es natural, estas revoluciones se estabilizan; ellas dan ya a lo Otro y a lo Mismo sus nombres exactos y ellas hacen de manera que el que las posee adquiera la sensatez. Si, junto a esto, viene a sumarse al proceso un buen método de educación, el sujeto vuelve a ser normal y a estar totalmente sano, y escapa así a la más grave de las enfermedades. Por el contrario, si se ha sido negligente y se ha lleva-

do una vida sin equilibrio, entonces se retorna nuevamente al Hades, al estado de ser inacabado e insensible.

PLATÓN, *Timeo*, 41-44

Ejercicios

1. Compara todos los elementos que aparecen en este diálogo con los que componen el relato bíblico de la creación.

2. Lee detenidamente el texto y contesta:

   a) ¿Quiénes son los encargados de dar cuerpo al alma humana?
   b) ¿Quién siembra las almas de los hombres?
   c) ¿Se trata de una «creación»? ¿Por qué?

Texto 3

Una vez probada racionalmente la inmortalidad del alma, Sócrates empieza a hablar de su naturaleza recurriendo al famoso mito del carro alado, que presentamos a continuación. Esta concepción del alma es fundamental en la filosofía platónica.

MITO DE LA BIGA ALADA

—Una vez puesta de manifiesto la inmortalidad de lo que se mueve a sí mismo, nadie tendrá reparo en decir que en esto consiste la esencia del alma y su misma noción. Todo cuerpo, en efecto, que recibe de fuera su movimiento es inanimado, mientras que el que lo tiene dentro y lo recibe de sí mismo es animado, porque es ésta la naturaleza del alma. Y si esto es así, si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente será el alma ingénita e inmortal.

»Sobre su inmortalidad, pues, basta con lo dicho. Acerca de su idea debe decirse lo siguiente: descubrir cómo es el alma sería cosa de una investigación en todos los sentidos y totalmente divina, además de larga; pero decir a qué es semejante puede ser el objeto de una investigación humana y más breve; procedamos, por consiguiente, así. Es, pues, semejante el alma a cierta fuerza natural que mantiene unidos un carro y su auriga, sostenidos por alas. Los caballos y aurigas de los dioses son todos ellos buenos y constituidos de buenos elementos; los de los demás están mezclados.

En primer lugar, tratándose de nosotros, el conductor guía una pareja de caballos; después, de los caballos, el uno es hermoso, bueno y constituido de elementos de la misma índole: el otro está constituido de elementos contrarios y es él mismo contrario. En consecuencia, en nosotros resulta necesariamente dura y difícil la conducción.

»Hemos de intentar ahora decir cómo el ser viviente ha venido a llamarse "mortal" e "inmortal". Toda alma está al cuidado de lo que es inanimado, y recorre todo el cielo, revistiendo unas veces una forma y otras otra. Y así, cuando es perfecta y alada vuela por las alturas y administra todo el mundo; en cambio, la que ha perdido las alas es arrastrada hasta que se apodera de algo sólido donde se establece tomando un cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo a causa de la fuerza de aquélla, y este todo, alma y cuerpo unidos, se llama ser viviente y tiene el sobrenombre de mortal. En cuanto al inmortal, no hay ningún razonamiento que nos permita explicarlo racionalmente; pero, no habiéndola visto ni comprendido de un modo suficiente, nos forjamos de la divinidad una idea representándonosla como un ser viviente inmortal, con alma y cuerpo naturalmente unidos por toda la eternidad. Esto, sin embargo que sea y se exponga como agrade a la divinidad. Pasemos a la causa que hace caer las alas, por la que éstas se separan del alma. Es algo de esta naturaleza:

»La fuerza del ala consiste, naturalmente, en llevar hacia arriba lo pesado, elevándose por donde habita la raza de los dioses, y así es, en cierto modo, de todo lo relacionado con el cuerpo, lo que en más alto grado participa de lo divino. Ahora bien: lo divino es hermoso, sabio, bueno, y todo lo que es de esta índole; esto es, pues, lo que más alimenta y hace crecer las alas; en cambio, lo vergonzoso, lo malo, y todas las demás cosas contrarias a aquéllas, las consume y las hace perecer. Pues bien: el gran jefe del cielo, Zeus, dirigiendo su carro alado, marcha el primero, ordenándolo todo y cuidándolo. Le sigue un ejército de dioses y demonios ordenado en once divisiones, pues Hestia queda en la casa de los dioses, sola. Todos los demás clasificados en el número de los doce y considerados como dioses directores van al frente de la fila que a cada uno ha sido asignada. Son muchos en verdad, y beatíficos, los espectáculos que ofrecen las rutas del interior del cielo que la raza de los bienaventurados recorre llevando a cabo cada uno su propia misión, y los sigue el que persevera en el querer y en el poder, pues la Envidia está fuera del coro de los dioses. Ahora bien: siempre que van al banquete y al festín marchan hacia las regiones escarpadas que conducen a la cima de la bóveda del cielo. Por allí, los carros de los dioses, bien equilibrados y dóciles a las riendas, marchan fácilmente, pero los otros con dificultad, pues el caballo que tiene mala constitución es pesado e inclina hacia la tierra y fatiga al auriga que no lo ha *alimentado* convenientemente. Allí, pues, se enfrenta el alma con la prueba y la lucha suprema. En efecto, las almas llamadas inmortales, cuando llegan a la cima, salen afuera y se detienen firmes sobre la parte superior del cielo, y, en esta posición, las conduce el movimiento circular de la bóveda celeste, mientras ellas contemplan lo que hay fuera del cielo.

»El lugar supraceleste, ningún poeta de esta tierra lo ha cantado, ni lo cantará jamás, dignamente. Es, pues, así (se ha de tener, en efecto, la osadía de decir la ver-

dad, y sobre todo cuando se habla de la Verdad): la realidad que verdaderamente es sin color, sin forma, impalpable, que sólo puede ser contemplada por la inteligencia, piloto del alma, ocupa este lugar. Así pues, como el pensamiento de la divinidad se alimenta de inteligencia y de ciencia sin mezcla, y lo mismo el de toda alma que se preocupa de recibir lo que le conviene, al ver en el transcurso del tiempo la realidad, la ama, y contemplando la verdad se alimenta y se siente feliz hasta que el movimiento circular en su revolución la vuelve a llevar al mismo lugar. Y en esta circunvalación contempla la misma justicia, contempla la templanza, contempla la ciencia, no la que implica devenir, ni la que es diferente según trata de cada una de las cosas diferentes que nosotros ahora llamamos realidades, sino la ciencia que versa sobre lo que es realmente la realidad. Y después de haber contemplado de la misma manera las demás realidades verdaderas y de haberse regalado con ellas, desciende de nuevo al interior del cielo y se va a casa. Una vez allí, el auriga, colocando los caballos, junto al pesebre, les sirve ambrosía y después los abreva con néctar.

»Tal es, pues, la vida de los dioses. En cuanto a las demás almas, la que mejor sigue a los dioses levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior y es llevada con ellos en la revolución circular, turbada por los caballos y contemplando a duras penas las realidades; otra, unas veces levanta y otras baja la cabeza, y, por causa de la violencia de los caballos, ve unas realidades y otras no. Las demás, aspirando todas a subir, intentan seguir a los dioses; pero, siendo incapaces de ello, se hunden al ser llevadas en la circunvalación, pisoteándose y echándose las unas encima de las otras, e intentando la una colocarse delante de la otra. Así pues, se produce un tumulto, una lucha y un sudor extremos en que, por impericia de los aurigas, muchas quedan cojas y muchas se estropean las alas. En una palabra, todas ellas, pasando muchos trabajos, se retiran sin haber sido iniciadas en la contemplación de la realidad, y una vez que se han retirado de allí, se alimentan de opinión. La razón de este gran celo por ver la llanura de la Verdad es que el pasto adecuado para la mejor parte del alma es precisamente el de aquella pradera, y la naturaleza de las alas por las que el alma adquiere su ligereza se nutre precisamente de él. He aquí ahora la ley de Adrastea: toda alma que, habiendo estado en el cortejo de un dios, haya visto algo de lo verdadero, queda exenta de pruebas hasta la siguiente revolución, y, si puede hacerlo siempre, queda siempre indemne; pero cuando, por haber sido incapaz de seguirle, no ha visto la verdad y, víctima de cualquier vicisitud, se ha llenado de olvido y de maldad, con lo que se ha vuelto pesada, y una vez que se ha hecho pesada, ha perdido las alas y ha caído a tierra, entonces es ley que esta alma no se implante en ninguna naturaleza animal en la primera generación, sino que la que más ha visto vaya al germen de un hombre destinado a ser amigo de la sabiduría, o de la belleza, o amigo de las musas y entendido en amor; la segunda, al de un rey que se somete a las leyes, o guerrero y apto para el mando; la tercera, al de un político o al de un buen administrador o negociante; la cuarta, al de un gimnasta amigo de las fatigas físicas, o al de alguno destinado a curar los cuerpos; la quinta, tendrá una vida de adivino o una vida de iniciación; a la sexta se adaptará bien un versificador o cualquier otro de los relacionados con la imitación: a la séptima, el artesano o el trabajador de la tierra; a la octava, el sofista o el demagogo, y a la novena, el tirano.

»En todas estas clases de hombres, el que haya llevado una vida justa obtiene después, en recompensa, una vida mejor; y el que haya llevado una vida injusta, un destino peor, pues al mismo punto de donde cada alma ha partido no vuelve a llegar hasta pasados diez mil años, porque no echa alas antes de este tiempo, de no ser el alma de alguno que haya filosofado sinceramente o amado a los jóvenes con filosofía; éstas, en la tercera revolución milenaria, si han escogido tres veces consecutivas esa clase de vida, recobran sus alas y parten al cumplirse el año tres mil. Las demás, cuando han terminado la primera existencia, se enfrentan con un juicio, y, una vez juzgadas, unas van a las prisiones que están debajo de la tierra a cumplir su condena, y otras, aligeradas por la sentencia, a algún lugar del cielo donde llevan una vida digna de la que vivieron en forma humana. Al milésimo año, empero, unas y otras, llegado el momento de sortear y elegir la segunda existencia, eligen cada una la que quiere, y es entonces cuando un alma humana puede llegar a una existencia de animal, y de animal, volver a ser hombre el que alguna vez fue ya hombre; porque el alma que jamás vio la verdad no llegará a esta figura nuestra.

»En efecto, el hombre tiene que comprender según lo que se llama "idea", yendo de numerosas sensaciones a una sola cosa comprendida por el razonamiento. Esto no es sino la reminiscencia de aquello que en otro tiempo vio nuestra alma cuando marchaba en compañía de la divinidad, y, mirando desde arriba lo que ahora decimos que es, levantaba su cabeza hacia lo que verdaderamente es. Por esta razón es justo que sólo eche alas la mente del filósofo; en efecto, mediante el recuerdo y en la medida de sus fuerzas, no se aparta de aquello que hace que un dios, por no apartarse de ello, sea divino. Por consiguiente, el hombre que sabe servirse de tales recuerdos, iniciado continuamente en los misterios perfectos, es el único que llega a ser verdaderamente perfecto; pero como se aparta de las ocupaciones de los hombres y se consagra a lo divino, el vulgo le reprende como si estuviera fuera de sí, y no se da cuenta de que está poseído de un dios.

»Y es aquí precisamente donde se inserta todo el discurso sobre la cuarta forma de locura, cuando alguien, viendo la hermosura de este mundo y acordándose de la verdadera, toma alas y, una vez alado, deseando emprender el vuelo y no pudiendo, dirige sus miradas hacia arriba, como un pájaro, y descuida las cosas de esta tierra, se le acusa de estar loco; ésta es, pues, de todas las formas de posesión divina, la mejor y la constituida de mejores elementos, tanto para el que la tiene como para el que se asocia a ella, y, por participar de esta locura, se dice del que ama las *cosas bellas* que está loco de amor. En efecto, como se ha dicho, toda alma de hombre ha contemplado por naturaleza las cosas que verdaderamente son; en otro caso, no habría llegado a este ser viviente. Pero el acordarse de ellas, partiendo de las cosas de este mundo, no es fácil para todas las almas, ni para las que no tuvieron entonces sino una breve visión de las cosas de allá, ni para las que, después de caer aquí, tuvieron la mala suerte de ser extraviadas hacia la injusticia por las malas compañías, hasta olvidarse de las cosas sagradas que entonces contemplaron. Pocas quedan, pues, que conserven suficientemente el recuerdo. Pero éstas, cuando ven alguna semejanza de las realida-

des de allá, se ponen fuera de sí y pierden el dominio propio; sin embargo, no saben qué es lo que les ocurre, porque no lo perciben con la suficiente distinción.»

PLATÓN, *Fedro*, 245-252

Ejercicios

1. Identifica los siguientes elementos míticos:
   a) El auriga.
   b) El corcel noble.
   c) El corcel indómito.

2. ¿Qué papel desempeña el concepto de reminiscencia en la psicología platónica?

3. ¿Crees que esta tripartición niega la identificación del alma a la parte puramente intelectiva?

---

3. Ética

Es significativo que muchos Diálogos platónicos lleven como sobrenombre algún sustantivo que haga referencia a la ética: *Hipias Menor o de lo falso, Critias o del deber, Cármides o de la sabiduría moral, Lacques o del valor, Lisis o de la amistad, Eutifrón o de la piedad, Menón o de la virtud, El Banquete o del amor, La República o de la justicia, Filebo o del placer...* Ello pone de manifiesto la importancia que el filósofo daba a las cuestiones morales. A continuación, exponemos algunos textos que reflejan esta inquietud platónica.

Texto 1

El punto de partida de toda filosofía moral es el mismo: la pregunta ¿cuál es el supremo bien del hombre? El punto de vista platónico coincide con el de la mayoría de los filósofos griegos: la felicidad. El problema es determinar qué es aquello que hace más feliz al hombre. Este fragmento del *Eutidemo* trata de analizar el concepto mismo de felicidad.

—¿Es verdad que todos nosotros, los hombres, deseamos ser felices? Pero ¿acaso hace un momento no vacilaba yo por una de estas cuestiones ridículas? Pues es absurdo plantear cuestiones como ésta, ¿no es verdad? ¿Quién, en efecto, no desea ser feliz?

—Todo el mundo lo desea —respondió Clinias.

—Bien —repuse yo—; pero ahora dime: puesto que nosotros deseamos ser felices, ¿de qué manera serlo? ¿Será acaso teniendo muchos bienes? Pero ¿es que no es ésta una cuestión más ingenua aún que la primera? También esto, en efecto, es una cosa evidente, ¿no es así?

Él asintió.

—Veamos, pues. ¿Qué clase de cosas son realmente para nosotros bienes en la realidad? Pero ¿acaso no es verdad que también esta cuestión parece no encerrar ninguna dificultad y que de ninguna manera se necesita un espíritu profundo para fácilmente encontrar respuesta a ello? Cualquiera podría decirnos que la riqueza es un bien, ¿no es verdad?

—Ciertamente —dijo.

—¿Y que también lo es la salud, la belleza y la posesión suficiente de los demás bienes físicos?

Ése fue su modo de ver.

—Ahora bien: el nacimiento, el poder, los honores que uno recibe en su país, son evidentemente bienes.

Él lo reconoció así.

—¿Qué bien nos queda, pues, aún? ¿Qué diremos nosotros de la templanza, de la justicia y del valor? Por el nombre de Zeus, Clinias, ¿crees tú que tendremos razón para considerarlos bienes o bien no la tendremos? Es posible, en efecto, que alguien nos lo discuta. ¿Qué piensas tú de ello?

—Son bienes —dijo Clinias.

—Bien —repuse yo—; y al saber, ¿qué lugar le asignaremos nosotros en este coro? ¿Lo pondremos entre los bienes? ¿Qué dices a ello?

—Entre los bienes. [...]

Lo reconoció así.

—¿Íbamos, pues, a ser felices gracias a los bienes que poseemos si no nos sirvieran para nada o lo íbamos a ser si nos fueran útiles? Tomemos como ejemplo los alimentos: si tuviéramos una gran cantidad de ellos, pero no los comiéramos, o una gran cantidad de bebida, pero no la bebiéramos, ¿nos sería esto de algún provecho?

—Ciertamente no —dijo él.

—Y si todos los artesanos se hubieran procurado todo lo que a cada uno le es necesario para su trabajo, pero sin hacer uso de ello, ¿llegaría cada uno de ellos a alcanzar su objeto gracias a esta adquisición, por el hecho de poseer todo lo que debe poseer un artesano? Por ejemplo, un carpintero, si se hubiera procurado todos los instrumentos necesarios y toda la madera necesaria, pero no se pusiera a construir, ¿podría sacar algún provecho de esta adquisición?

—De ninguna manera —dijo.

—Y si un hombre, habiendo adquirido la riqueza y todos los bienes de que hablábamos hace un momento, no se sirviera en absoluto de ellos, ¿sería feliz por la adquisición de estos bienes?

—Evidente que no, Sócrates.

—Parece —dije—, en consecuencia, que es necesario no solamente poseer los bienes de esta clase para ser feliz, sino también hacer uso de ellos, pues sin eso su posesión no es de ninguna utilidad o provecho.

—Dices verdad.

—¿Es, pues, suficiente, Clinias, para conseguir la dicha, la posesión de estos bienes y su utilización?

—Ésta es mi opinión.

—¿Tanto si uno hace de ellos —dije yo— un buen uso como si hace de ellos un mal uso?

—Si hace un buen uso.

—Tienes razón —respondí—. Porque se siguen mayores inconvenientes, a mi ver, en usar mal de una cosa cualquiera que en dejarla de lado; lo uno es malo, mientras que lo otro no es ni malo ni bueno. ¿No es ésta nuestra opinión?

Él lo concedió.

—Pues bien: lo que en el trabajo y empleo de la madera determina el buen uso que se hace de ello, ¿es acaso otra cosa que la ciencia del carpintero?

—Es evidente que no —dijo.

—Y, sin duda, también en el trabajo de los muebles lo que determina el buen uso es una ciencia.

Asintió.

—¿Y respecto del empleo de los bienes de que hablábamos al comienzo —dije—, la riqueza, la salud, la belleza? ¿Es también una ciencia lo que está al frente del uso correcto de todas las cosas de este género y lo que dirige su práctica o bien es otra cosa?

—Es una ciencia —dijo.

—Así pues, no es solamente el éxito, sino también el buen uso, parece, lo que nos da la ciencia en toda adquisición y forma de actividad.

Convino en ello.

—¡Por Zeus! —dije—, ¿acaso los demás bienes son de alguna utilidad sin razón y sabiduría? ¿Encontraría provecho un hombre en poseer y hacer muchas cosas sin la razón? ¿No tendría más bien que contentarse con poco? Piensa esto: ¿no es verdad que obrando menos cometería menos errores, que cometiendo menos errores experimentaría menos fracasos y que con menos fracasos sería menos desgraciado?

—Enteramente —dijo.

—Pues bien: ¿en qué casos obrará uno menos? ¿Siendo pobre o siendo rico?

—Siendo pobre —dijo.

—¿Siendo débil o siendo fuerte?

—Siendo débil.

—¿Siendo honrado o careciendo de honores?

—Sin honores.

—¿Obrará uno menos siendo valiente y comedido o siendo cobarde?

—Siendo cobarde.

—¿Y también así siendo perezoso más bien que laborioso?

Estuvo de acuerdo en ello.

—¿Y siendo lento más bien que rápido, y con una vista y un oído débiles más bien que unos ojos penetrantes y un oído muy fino?

Nos pusimos de acuerdo en todos los puntos de este tipo.

—En una palabra, Clinias —le dije—: respecto del conjunto de los bienes que reconocíamos al comienzo, la cuestión no es, al parecer, la de saber de qué forma son bienes por sí mismos, sino que la realidad parece ser la siguiente: dirigidos por la ignorancia, son males peores que sus contrarios, y tanto peores cuanto más capaces son de servir a su mal guía; conducidos por la razón y el saber, aumentan de valor; pero por sí mismos, ni los unos ni los otros tienen ningún valor.

—Según todas las apariencias, parece muy bien ser como tú dices.

—¿Qué consecuencia se saca, pues, de nuestra conversación? ¿No es acaso la de que no hay nada de bueno ni malo, excepto estas dos cosas: la sabiduría, que es un bien, y la ignorancia, que es un mal?

Estuvo de acuerdo.

—Pues bien —dije yo—: examinemos ahora lo demás. Puesto que todos nosotros aspiramos a la felicidad y puesto que, como hemos visto, esta proviene del uso y del uso correcto que hacemos de las cosas, y puesto que, por otra parte, es la ciencia lo que procura la rectitud y el éxito: parece, en consecuencia, que todo hombre debe disponerse por todos los medios a ser lo más sabio posible, ¿no es así?

—Sí —dijo.

—Decirse que es esto, con preferencia a las riquezas, lo que evidentemente es necesario recibir de un padre, de los tutores y de los amigos —en particular de los que se hacen pasar por amantes—, de los extranjeros y de los conciudadanos, rogándoles y suplicándoles que les comuniquen su sabiduría, es una cosa, Clinias, que no tiene nada de vergonzoso; no hay nada indigno en hacerse, con este fin, el servidor y el esclavo de un amante y de un cualquiera, estando presto a cumplir cualquier servicio honroso por el deseo de ser sabio. ¿No es éste tu m do de pensar? —dije.

—Me parece que tienes realmente razón —respondió.

—Sí, Clinias —dije—, con la condición de que la sabiduría se enseñe y no les venga a las gentes como efecto del azar. Éste es, en efecto, un punto que aún no hemos examinado y sobre el que tú y yo no hemos llegado aún a un acuerdo.

—A mi modo de ver, Sócrates —dijo—, es una cosa que se enseña.

Encantado por esta respuesta, dije a mi vez:

—Tienes razón, el mejor de los hombres, y has hecho bien ahorrándome acerca de este mismo punto una larga investigación para examinar si la sabiduría se enseña o no. Pues bien: puesto que, a tu modo de ver, puede enseñarse y puesto que sólo ella, en la realidad, da al hombre felicidad y éxito, ¿no me concederás que es necesario buscar la sabiduría y no tienes tú mismo la intención de hacerlo?

—Ciertamente, Sócrates —dijo—, en la medida de lo posible.

Me agradó oírle.

—Os he mostrado con un ejemplo —dije—, Dionisodoro y Eutidemo, de qué

clase son los discursos exhortativos que yo deseo. Quizá el mismo sea el propio de un profano, penoso y prolijo. Que uno de vosotros, lo dejo a vuestra elección, nos dé, tratándolo con arte, una lección sobre el mismo tema. Si vosotros no consentís en ello, continuad en el punto en que yo me he detenido; mostrad a este muchacho si ha de adquirir una ciencia cualquiera o bien si ha de procurar cosechar alguna especial para vivir feliz y como hombre de bien, y cuál sea esta ciencia. Como decía yo al comenzar, es para nosotros de mucha importancia que este muchacho joven llegue a ser sabio y bueno.

PLATÓN, *Eutidemo*, 278-282

Ejercicios

1. Explica qué relación se establece en este texto entre los conceptos de *bien* y de *utilidad*.

2. Define, según tu punto de vista:
   a) Tener éxito.
   b) Ser feliz.
   c) Obrar como es debido.
   Luego defínelos socráticamente. Compara los resultados.

3. Compara el concepto platónico de placer con el de los hedonistas.

Actividades

1. Realizad una encuesta que tenga como objetivo averiguar cuál es el concepto actual de felicidad. Para que los resultados fueran fiables, convendría que la contestaran personas de edades diferentes. Comentad los resultados.

Texto 2

Platón cree que la esencia del bien es la sabiduría. Pero una vida que no tuviese en absoluto placeres corporales, que fuera «puro espíritu», no sería una vida humana, ya que el hombre no es puro intelecto. Tampoco lo sería una vida de puro placer, ya que si no hay memoria ni conocimiento, el placer es inútil. Por consiguiente, la vida buena para el hombre será la vida «mixta», en la que se mezclen espiritualidad y placeres sensibles.

SÓCRATES. Examinemos, pues, y juzguemos la vida de placer y la vida de sabiduría, considerándolas independientemente la una de la otra.

PROTARCO. ¿Qué quieres decir?

SÓCRATES. Que consideremos que ni en la vida de placer hay sabiduría ni en la vida de sabiduría placer. Pues, si una de las dos es el bien, es necesario que ella no tenga necesidad de nada que la complemente; la que precisara de este complemento ciertamente no podría ya más ser para nosotros el verdadero bien.

PROTARCO. Sin duda.

SÓCRATES. ¿Quieres, pues, que intentemos hacer la prueba de ello en ti mismo?

PROTARCO. De acuerdo.

SÓCRATES. En tal caso, responde.

PROTARCO. Habla.

SÓCRATES. ¿Aceptarías tú, Protarco, vivir tu vida entera en el goce de los mayores placeres?

PROTARCO. ¿Y por qué no?

SÓCRATES. ¿Creerías tú tener aún necesidad de algún complemento, si disfrutaras de este goce integral?

PROTARCO. De ninguno.

SÓCRATES. Veamos, pues, ¿no tendrías tú ninguna necesidad de la conciencia, de la inteligencia, de la previsión y de todos los demás conocimientos relacionados con éstos?

PROTARCO. ¿Y qué necesidad iba a tener de ello? Yo lo tendría todo desde el momento en que tendría en mí el goce.

SÓCRATES. Por tanto, el vivir así te haría gustar, sin interrupción, durante toda tu vida entera, los mayores placeres, ¿no es eso?

PROTARCO. ¿Y por qué no?

SÓCRATES. Pero al verte privado del entendimiento, de la memoria, de la ciencia, de la opinión verdadera, la primera cosa que necesariamente te faltaría sería eso mismo, el saber si gozabas o no, ya que ibas a carecer de toda conciencia, ¿no?

PROTARCO. Necesariamente.

SÓCRATES. Por lo demás, al estar desprovisto de memoria, serías también incapaz de recordar incluso que has experimentado, en un momento determinado, un goce concreto, y el placer que te embarga en el momento actual no podrá dejarte ningún recuerdo; por otra parte, carente de opinión verdadera, en el instante mismo en que estés gozando tú no creerías estar gozando, y, desprovisto de toda capacidad de previsión, no podrías gozar de antemano el placer que te pudiera venir; tú no vivirías una vida de hombre, sino la de un pulmón marino o la de todos los animales marinos que viven encerrados en su concha. ¿Es eso verdad, o podemos pensar que las consecuencias fueran a ser distintas de éstas?

PROTARCO. ¿Y cómo hacerlo?

SÓCRATES. ¿Podríamos, pues, nosotros encontrar una vida de esta calidad merecedora de nuestra elección?

PROTARCO. Yo no sería capaz de decir nada más, Sócrates; fíjate a qué me ha reducido por el momento esta discusión.

SÓCRATES. Sin embargo, no hemos de abandonarnos todavía, sino que hemos de atender a la vida del entendimiento, para también y a su vez examinarla.

PROTARCO. ¿A qué clase de vida te refieres?

SÓCRATES. Yo quiero saber si alguno de nosotros aceptaría el vivir con todo el entendimiento, con toda la ciencia, con toda la memoria posibles, pero sin tener ningún placer, ni pequeño ni grande, y tampoco ningún dolor, sin ser siquiera capaz de experimentar nada de este tipo.

PROTARCO. Me parece que ni la una ni la otra de estas vidas merezca ser elegida, Sócrates, ni se imagina pueda parecérselo a nadie.

SÓCRATES. ¿Y una y otra a la vez, Protarco, la vida hecha de una mezcla de las dos y conteniéndolas a las dos?

PROTARCO. ¿Quieres decir que una vida hecha de placer, de entendimiento y de sabiduría?

SÓCRATES. Sí, así compuesta la entiendo yo.

PROTARCO. Sin duda todo hombre la escogería con preferencia a una cualquiera de las otras dos, y añadida a las otras todo hombre, sin excepción.

SÓCRATES. ¿Comprendemos, pues, ya ahora, a qué consecuencias venimos a parar en este momento, respecto de la cuestión que nos ocupa?

PROTARCO. Perfectamente: han sido propuestas tres formas de vida, y, de dos de entre ellas, ni una ni otra son suficientes ni son dignas de elección para ningún hombre y para ningún ser vivo.

SÓCRATES. ¿No resulta entonces evidente que el bien no se hallaba en ninguna de las dos? De otra forma, ella hubiera sido suficiente, perfecta, digna de ser elegida por todo aquello que crece y vive, desde el momento en que le fuera lícito vivirla sin pararse, durante toda una vida; y aquel de entre nosotros que eligiera de otra manera, su elección, contraria a la naturaleza de lo verdaderamente elegible, sería un producto no de su voluntad, sino de su ignorancia, o bien de una necesidad desgraciada.

PROTARCO. Al menos, parece esto ser verosímil.

SÓCRATES. Así pues, no hay que mirar a la diosa de Filebo como algo idéntico al bien, cosa esta que me parece ya suficientemente demostrada.

FILEBO. Tampoco tu entendimiento es el bien, Sócrates; está sujeto a los mismos reproches o dificultades.

SÓCRATES. El mío es posible, Filebo, pero no, según mi manera de ver, el entendimiento verdadero y divino, cuyas cualidades o condiciones son totalmente distintas. Yo ciertamente no pretendo, por ahora, que el entendimiento deba llevarse el primer premio o puesto en contra de la vida mixta; pero, por lo que respecta al segundo puesto en la clasificación, hemos de ver y considerar qué partido es el que has de tomar. En efecto, nosotros podríamos quizá, por una y otra parte, atribuir la causa de esta vida mixta yo al entendimiento y tú al placer, y en tal caso, ni una cosa ni otra sería el bien, pero una u otra podría ser considerada como su causa. Sobre esta cuestión, con más energía aún a causa de la necesidad, yo estaría dispuesto a sostener hasta el fin, en contra de Filebo, que, en esta vida

mixta, sea cual sea el principio que haga de ella una vida elegible y buena, no es el placer, sino el entendimiento el que se halla más cerca de él y el que le es más semejante y que, en estas condiciones, no se le podrían con verdad reconocer al placer ni el primer puesto ni el segundo; incluso retrocede más allá del tercer puesto, si es que, en este momento, hay que dar algún crédito a mi entendimiento.

PLATÓN, *Filebo*, 19-23

Ejercicios

1. Comenta la siguiente frase: «El placer dificulta la felicidad humana».

2. ¿Hay algún placer que pueda producir infelicidad?

Actividades

1. Realizad por grupos dos listas: una en la que aparezca todo aquello que puede hacer feliz a un hombre y otra todo aquello que pueda darle placer. Comparad y discutid los resultados.

Texto 3

Como ya se ha visto, Platón admite ciertos tipos de placeres, siempre que éstos estén subordinados al bien. La razón ha de seleccionar de entre todos los placeres aquellos que sean convenientes para la salud y la armonía del alma y el cuerpo. La concepción platónica sobre la riqueza y la pobreza que se refleja en este texto lo ejemplifica.

LA RIQUEZA Y LA POBREZA

II

—Ciertamente —dijo—, me parecen acertadas tus palabras.

—Vamos a ver —proseguí— si te parece tan bien este otro razonamiento, parejo del anterior.

—Aclárame de qué se trata.

—Examina si las cosas que voy a decir no corrompen a los demás artesanos y llenan de maldad su corazón.

—¿Qué cosas son ésas?

—La riqueza y la pobreza —contesté.

—¿Y cómo?

—Pues de la siguiente manera. ¿Te parece a ti que si un alfarero se hace rico querrá dedicarse a su oficio?

—De ningún modo —dijo.

—¿No se hará, por el contrario, más indolente y despreocupado de lo que antes era?

—Indudablemente.

—Se convertirá, pues, en el peor de los alfareros.

—En efecto —dijo—, así ocurrirá.

—Además, si por causa de su pobreza no puede adquirir las herramientas o cualesquiera otros instrumentos necesarios para el desarrollo de su arte, trabajará mucho peor y hará que sus hijos o aquellos a quienes enseñe aprendan a ser malos artesanos.

—¿Cómo no?

—Por ambos motivos, pues, tanto por la riqueza como por la pobreza, se envilecen las artes y degeneran los artesanos.

—Así parece.

—En este caso, acabamos de encontrar dos cosas a las que los guardianes deberán prestar la mayor atención para que no se introduzcan en la ciudad subrepticiamente.

—¿Y cuáles son esas dos cosas?

—La riqueza —dije yo— y la pobreza. La primera procura la molicie, la pereza y el amor a la novedad; la segunda, además de este mismo afán, la bajeza y la malicia.

—Muy bien dicho —asintió—; pero, sin embargo, Sócrates, es conveniente que consideres cómo nuestra ciudad, que no posee riqueza alguna, será capaz de sostener una guerra, especialmente cuando tenga que luchar con otra ciudad grande y rica.

—Está claro —repliqué— que le resultará difícil luchar con una sola, pero fácil, en cambio, si se trata de dos ciudades.

—¿Cómo dices? —inquirió.

—Por lo pronto —dije—, si hay necesidad de entrar en guerra, ¿no lucharán contra hombres ricos y será la ventaja para los nuestros, atletas de la guerra?

—En eso sí que tienes razón —admitió.

—¿Pues qué, Adimanto —pregunté—, un púgil dotado de la mejor preparación posible no te parece que podrá luchar fácilmente contra otros dos, ricos y obesos?

—Tal vez no —contestó—, si tiene que pelear con ambos al tiempo.

—Veamos —añadí—; ¿y si fuese capaz de huir y seguir luchando sin descanso, volviéndose a cada momento para propinar sus golpes en medio de un sol ardiente? ¿No podría nuestro hombre dar cuenta sucesivamente de muchos otros?

—Seguramente —dijo—; no tendría nada de extraño.

—Pero ¿no crees que los ricos están más enterados de las artes del pugilato que de las de la guerra?

—Yo, al menos, así lo creo —dijo.

—Por consiguiente, nuestros atletas lucharán sin dificultad alguna contra un número de enemigos dos o tres veces mayor.

—Estoy de acuerdo contigo —afirmó—, porque me parece que tienes completa razón.

—Piensa por un momento que envían una embajada a otra ciudad y que le dicen, como es verdad: «Nosotros no tenemos necesidad para nada del oro y de la plata, ni nos está permitido servirnos de estos metales como a vosotros; si lucháis a nuestro lado dejaremos para vosotros el botín ajeno.» ¿Crees tú que al oír esto preferirían hacer la guerra a unos perros robustos y secos que unirse con ellos contra unos rebaños untuosos y tiernos?

—No lo creo. Pero si se reúnen en una sola ciudad las riquezas de las demás, cuida que no haya peligro para aquella que no las posee.

—Feliz tú —le dije— si crees que puede darse el nombre de ciudad a otra que no se rija según nuestros deseos.

—¿Por qué no? —preguntó.

—A las demás ciudades —contesté— hay que dar una denominación mucho más extensa, porque cada una de ellas no es una sola ciudad, sino la reunión de muchas, como ocurre en el juego. Por lo menos, se confundirán dos en una y enemigas ambas: la ciudad de los pobres y la ciudad de los ricos. Muchas más hay en cada una de ellas, a las cuales, si las consideras como una sola, errarás completamente; pero si las consideras como muchas, dando a unos las riquezas y las fuerzas de los otros, te granjearás siempre muchos aliados y pocos enemigos. En tanto tu ciudad sea gobernada razonablemente según lo establecido con anterioridad, será realmente grande y no sólo en la estimación de los demás; ello aunque sólo disponga de un millar de combatientes. No encontrarás fácilmente ni entre los griegos ni entre los bárbaros otra ciudad tan grande como ésta, aunque muchas parezcan ser mayores que ella. ¿O enfocas la cuestión de otro modo?

—No, ¡por Zeus! —dijo.

PLATÓN, *La República*, 421-423

Ejercicios

1. ¿Te parece que la visión platónica sobre la riqueza y la pobreza coincide con la de la ética cristiana? Explica las diferencias y opina cuál crees más acertada.

Actividades

1. Realizad un sondeo para comprobar la afirmación «si un alfarero se hace rico, no querrá dedicarse a su oficio». Discutid los resultados valorando en cada caso el tipo de trabajo que realizan las personas consultadas.

2. Intentad discernir entre la noción que aparece, en el texto, de *oficio* y la que se tiene actualmente. ¿Qué ha cambiado? ¿Por qué?

Texto 4

En *La República*, Platón nos habla de las virtudes de la ciudad, que son, ni más ni menos, las mismas que las humanas. La moral ciudadana es sólo una consecuencia de la buena educación de los individuos que forman esa ciudad.

LAS VIRTUDES DEL ALMA

VI

—Entonces —agregué yo—, quede ya fundada la ciudad, hijo de Aristón. Ahora tendrás que mirar por ella y procurarte de donde sea la luz necesaria; para esto, llama a tu hermano y a Polemarco y a los demás, a fin de que podamos considerar en qué lugar se encuentra la justicia y en cuál otro la injusticia, en qué se diferencian ambas y cuál de las dos debe procurar alcanzar quien quiera ser feliz, a la vista o no de los dioses y de los hombres.

—No estoy de acuerdo con eso —dijo Glaucón—, porque eres tú mismo quien prometiste hacer esa indagación, manifestando que no creías justo dejar de defender a la justicia por todos los medios.

—Es verdad lo que tú me recuerdas —contesté— y no tendré otro recurso que obrar así, aunque será preciso que vosotros me prestéis ayuda.

—Y la tendrás —replicó.

—Voy a explicaros en qué baso mi esperanza de encontrar lo que buscamos —dije yo—: si nuestra ciudad está fundada como es debido, no hay duda de que será completamente buena.

—Por necesidad —asintió.

—Es claro entonces que dominará en ella la prudencia, el valor, la templanza y la justicia.

—Indudablemente.

—Si, pues, encontramos en nuestra ciudad alguna de esas cualidades, ¿lo que quede podrá ser lo que no hayamos encontrado?

—Pues ¿qué otra cosa habría de ser?

—Cuando de cuatro cosas buscamos una solamente y nos damos por satisfechos una vez que la hemos encontrado, es claro que si ya con anterioridad habíamos hallado tres de ellas por este mismo hecho se daba a conocer la que faltaba. Ciertamente, ésta sería la que quedaba por encontrar.

—Tienes razón —observó.

—¿Y no te parece que de la misma manera deberá procederse con las cualidades citadas, que también son cuatro?

—En efecto.

—Bien claro está que la primera de ellas es la prudencia, aunque algo extraño aparece con relación a esta cualidad.

—¿Qué es? —preguntó.

—En realidad, nuestra ciudad parece prudente porque la discreción reina en ella.

¿No es eso?

—Sí.

—Y esto mismo, la discreción o el buen consejo, es claro que resulta ser una ciencia; con ella, y no con la ignorancia, puede decidirse lo que es justo.

—Desde luego.

—Pero muchas y también de muchas clases son las ciencias que existen en la ciudad.

—¿Cómo no?

—¿Hay razón para considerar prudente y discreta a la ciudad atendiendo a la ciencia de sus constructores?

—De ningún modo —dijo—, porque en ese caso lo que convendrá llamarla es maestra en construcciones.

—Tampoco podrá decirse que la ciudad es prudente si sólo se tiene en cuenta la ciencia de los que trabajan la madera.

—No, por cierto.

—¿Pues qué? ¿Aumentan las razones para ellos si nos fijamos en la ciencia de los que trabajan el bronce u otros por el estilo?

—De ninguna manera.

—Ni, claro está, ateniéndonos a la producción de frutos de la tierra, cosa que atañe a la agricultura.

—Eso me parece a mí.

—Vamos a ver entonces —dije yo—. ¿Hay en la ciudad que acabamos de fundar recientemente una ciencia que posean sólo determinados ciudadanos y con la cual no se resuelva sobre alguna cosa de la ciudad, sino en general sobre la ciudad entera, tratando de que ésta mantenga las mejores relaciones posibles no sólo consigo misma, sino también con las demás ciudades?

—Creo que sí la hay.

—¿Cuál es —pregunté yo— y en qué ciudadanos se encuentra?

—No es otra que la que tiene por objeto la vigilancia de la ciudad —contestó—, y puedes admirarla en aquellos gobernantes que denominábamos guardianes perfectos.

—En relación con esta ciencia, ¿cómo designarás a nuestra ciudad?

—Diré —afirmó— que es discreta y realmente prudente.

—Muy bien —seguí preguntando—. ¿Crees que en nuestra ciudad abundarán más los que trabajan el bronce o estos guardianes que mencionamos?

—Habrá mucho mayor número de gentes que trabajen el bronce —replicó.

—Así también —dije—, de todos cuantos reciben su denominación de la ciencia que cultivan, ¿no serán estos guardianes los que constituyan el menor número?

—En efecto.

—En consecuencia, la ciudad fundada conforme a reglas naturales podrá ser toda ella prudente por la parte de gente que menos abunda en ella, que no es otra que la que preside y gobierna. Es éste, al parecer, el linaje más reducido y al cual corresponde la participación en esta ciencia, que es, entre todas, la única que debe ser llamada con el nombre de prudencia.

—Gran verdad la que tú manifiestas —dijo.

—No sé por qué especie de hado hemos encontrado la primera de esas cuatro cualidades e incluso la parte de la ciudad donde asienta.

—Me parece, desde luego —añadió—, que la hemos encontrado suficientemente.

VII

—Si ahora pasamos a la consideración del valor y a la parte de la ciudad donde se halla y por la cual se da a la ciudad el nombre de valerosa, no creo que pueda presentarse dificultad alguna.

—¿Cómo?

—¿Quién —dije yo— podría denominar a la ciudad cobarde o valerosa si no mirase a esa parte de ella que combate y pelea en campaña en su favor?

—Nadie —contestó— que tendiese la vista hacia otra parte.

—A mi parecer —continué—, los demás ciudadanos que viven en la ciudad, sean cobardes o valientes, no la hacen de ningún modo tal cual ellos son.

—Desde luego.

—Por tanto, la ciudad es valerosa atendiendo a esa parte de ella en la que se mantiene a todo evento la opinión de las cosas temibles, que han de ser siempre las mismas y en consonancia con la prescripción educativa del legislador. ¿O no estimas que en eso reside el valor?

—No he comprendido muy bien lo que dices —afirmó—; repítelo de nuevo.

—Soy de la opinión —dije— que el valor es una especie de conservación.

—¿Y qué clase de conservación?

—Me refiero a la opinión adquirida por la educación acerca de cuáles y cómo son las cosas que resultan temibles. Al hablar de conservación a todo evento quiero decir que el valor es garantía de esa conservación, tanto entre dolores como entre placeres, entre deseos como entre temores. Si no pones inconveniente, procuraré describirte a qué me parece que es semejante.

—Al contrario, encantado de escucharte.

—Sabes seguramente —dije yo— que los tintoreros, cuando quieren teñir lanas de color de púrpura, escogen primero, de entre todos los colores, la lana blanca, a la que preparan seguidamente con exquisito cuidado, a fin de que tome mejor el color, hecho lo cual proceden al teñido. Lo que se ha teñido de esta manera resulta ya indeleble hasta el punto de que el lavado de la tela, sin jabón o con él, no es capaz de privarla del brillo que posee. Sabes también lo que ocurre cuando se intenta teñir lanas de otro color o sin la preparación a que antes me he referido.

—Sí que lo sé —contestó—; que se destiñen fácilmente y quedan hechas una lástima.

—Pues piensa por un momento —añadí— que eso mismo tratamos de hacer nosotros cuando realizamos la elección de nuestros soldados y les preparamos una educación por medio de la música y de la gimnasia. No otra cosa pretendemos con ello que el que reciban de las leyes un perfecto teñido, obedeciéndolas en todo momento para que, de acuerdo con la educación y la crianza recibidas, se afirme en su espíritu la opinión de las cosas que se han de temer y las que no. Es claro que ese teñido no podrán alterarlo todos los detersorios que actúan como fuertes disolventes y que,

como el placer, de poder más terrible que cualquier sosa o lejía, el dolor, el temor y el deseo, producen efectos verdaderamente decisivos. Esta fuerza y conservación a todo evento de la opinión recta y justa de las cosas que hay que temer y de las que no, la llamo yo valor y me confirmo en ella, caso de que tú no la refutes.

—Nada tengo que objetar —afirmó—, pues me parece que esa recta opinión acerca de las mismas cosas, pero nacida sin educación, esto es, la animal y servil, no la consideras acorde con las leyes ni la calificas con el nombre de valor.

—Estás muy en lo cierto —dije yo.

—Admito, por tanto, que eso que tú dices es el valor.

—Y tendrás que admitir también —añadí— que es una virtud política, en lo cual acertarás plenamente. En otro momento volveremos a tratar de esto, si así lo quieres, con más precisión, puesto que ahora en realidad no iba por ahí nuestra búsqueda, sino en pos de la justicia. Ya bastante se ha investigado acerca de esa cuestión, por lo menos según mi criterio.

—Dices bien —replicó.

VIII

—Aún quedan dos cosas —continué— a las que conviene prestar atención en la ciudad: son, ciertamente, la templanza y aquella otra que es nuestra investigación, la justicia.

—En efecto.

—¿Cómo podríamos encontrar la justicia para no tener que habérnoslas ya con la templanza?

—Yo, desde luego —afirmó—, ni lo sé ni siquiera que se mostrase la primera, porque, entonces no tomaríamos el trabajo de examinar en qué consiste la templanza. Si prefieres cumplir mis gustos, considera ésta antes que aquélla.

—Nada se opone a que lo haga —contesté—, y sería injusto si no accediese a tus deseos.

—Pues apréstate entonces a su consideración —dijo.

—No lo dudes —repliqué—. Y ya, por lo que puedo colegir de antemano, se parece más que todo lo anteriormente examinado a un cierto acorde y armonía.

—¿Cómo?

—La templanza —añadí— es como un cierto orden y continencia de los placeres y de los deseos, según la expresión de los que dicen, no sé con qué razón, que se trata del dominio de sí mismos. Hay también otras expresiones que vienen a ser como huellas de aquella cualidad. ¿No lo crees así?

—Le presto mi entera aprobación —dijo.

—Pero ¿no es risible eso de hablar del dominio de sí mismos? Porque el que es dueño de sí mismo es también esclavo, y viceversa: en resumen, es a la misma persona a la que nos referimos con estas expresiones.

—¿Cómo iba a ser de otro modo?

—Entiendo yo, sin embargo —dije—, que esa expresión quiere significar que en el alma del mismo hombre se encuentra algo que es mejor y algo que es peor, y que cuando lo que es mejor por naturaleza manda sobre lo peor, se dice de ese hombre que posee el «dominio de sí mismo», lo que constituye una alabanza, pero cuando

por su mala educación o compañía, lo mejor resulta dominado por la multitud de lo peor, esto se considera como un deshonor, diciéndose del hombre así que es esclavo de sí mismo y modelo de intemperancia.

—Y así parece —observó.

—Pues ahora —proseguí— tiende la vista a nuestra ciudad y encontrarás en ella una de estas dos cosas: porque, en efecto, podrás decir justamente que es dueña de sí misma, si es que ha de llamarse templado y dueño de sí mismo a todo aquel que sobrepone su parte mejor a la peor.

—Al hacer lo que tú dices —afirmó—, veo que tienes razón.

—No obstante, el mayor y más variado número de deseos, placeres y penas pueden encontrarse de manera especial en los niños, en las mujeres y en los criados, e incluso en la mayor parte de los hombres libres, pero que realmente valen poco.

—En efecto.

—En cambio, los sentimientos más sencillos y moderados, esos sentimientos que se dejan llevar sensatamente por la razón, sólo se hallarán en unos cuantos que disfrutan de este privilegio por su naturaleza y por su educación.

—Dices la verdad —asintió.

—Pero ¿no adviertes que esto mismo ocurre en la ciudad y que en ella los deseos y ruindades de la mayoría son dominados por los deseos y la inteligencia de los menos y más virtuosos?

—Sí que lo advierto —dijo.

IX

—Si, pues, conviene dar a alguna ciudad el nombre de ciudad dueña de sus deseos y apetitos, y por tanto de sí misma, esa ciudad no podrá ser otra que la nuestra.

—Indudablemente.

—¿Y no dominará en ella la templanza, según lo dicho?

—Desde luego —afirmó.

—Ciertamente, si en alguna otra ciudad puede darse la coincidencia de opiniones, tanto en los gobernantes como en los gobernados, respecto a los hombres que deben mandar, no hay duda de que también se producirá en la nuestra. ¿No te parece?

—Así es —contestó.

—Y en esta ocasión, ¿dónde dirás que reside la templanza? ¿En los gobernantes o en los gobernados?

—En ambos —replicó.

—Verás, pues —añadí—, que no íbamos descaminados cuando predecíamos hace poco que la templanza se parece a una cierta armonía.

—¿Por qué motivo?

—Sencillamente por la razón de que así como el valor y la prudencia, que residen en una parte de la ciudad, la hacen a toda ella valerosa y prudente, la templanza, en cambio, no procede de la misma manera, sino que se derrama naturalmente por todos los ciudadanos, consiguiendo que canten al unísono los más débiles, los más fuertes y los de en medio, ya quieras clasificarlos por su inteligencia, por su fuerza, por su número, por sus riquezas o por cualquier otra circunstancia análoga. De mane-

ra que podría decirse con razón que la templanza es algo así como un acuerdo, como una armonía que se establece entre lo que es inferior y lo que es superior por naturaleza, en relación con la parte que debe gobernar, bien en la ciudad, bien en cada uno de los individuos.

—Soy en todo de tu opinión —dijo.

—Con lo cual —afirmé— hemos visto ya, según parece, tres cosas de la ciudad; sólo queda por considerar esa cualidad que concede su virtud a la ciudad y que no puede ser otra que la justicia.

—Sin duda alguna.

—En ese propósito, querido Glaucón, conviene que, al igual que los cazadores, demos un rodeo a la mata y fijemos toda la atención para que no se nos escape la justicia y desaparezca de nuestra vista. Porque está claro que se encuentra entre nosotros. Mira, pues, y observa con todo interés, y no dejes de avisarme si la ves antes que yo.

—¡Bien quisiera que fuese así! —exclamó—, pero bastante tendré ya con seguirte y tratar de ver lo que tú me enseñes.

—Haz entonces la acostumbrada invocación y sígueme —le ordené.

—Eso haré —replicó—; pero a condición de que seas tú el guía.

Yo le contesté:

—Pues bien; el lugar me parece inaccesible y oscuro, lleno de sombras y difícil de explorar. Pero hemos de avanzar por él.

—No lo dudemos un momento más —dijo.

—¡Ay, ay, querido Glaucón! —le dije, después de haber observado un rato—, creo que ya tenemos una pista y que la justicia no se nos escapará.

—¡Buena nueva! —exclamó.

—Verdaderamente —dije yo— era estúpida nuestra ofuscación.

—¿Por qué?

—Pues porque me parece, mi buen amigo, que la justicia se halla ante nuestros pies sin que seamos capaces de verla. Merecemos que se rían a carcajadas de nosotros, ya que al igual que aquellos que buscan lo que se encuentra en sus manos, así nosotros ni mirábamos a la justicia y nos distraíamos oteando a lo lejos, con lo cual quizá no hacíamos otra cosa que ocultarla.

—¿Cómo dices? —preguntó.

—Digo en verdad —contesté— que a mi entender hace tiempo que hablamos y oímos hablar de la justicia sin que siquiera nos demos cuenta de ello.

—Largo prólogo —dijo— para quien arde en deseos de escuchar.

PLATÓN, *La República*, 427-432

Ejercicios

1. ¿Qué es la virtud según Platón? ¿Cuáles son las virtudes principales y por qué?

2. Explica qué papel otorga Platón a la justicia.

3. Relaciona ética y política. ¿Se establece la misma relación en la sociedad griega que en la actual?

---

4. Política

Tres son los Diálogos en los que Platón expone su teoría política: *La República, El Político* y *Las Leyes.*

En *La República* expone su utopía política: pone los cimientos de la ciudad ideal. Para comprender bien el marco en el que se hace la descripción, es preciso recordar el contexto histórico: la vida del ciudadano griego estaba vinculada a la ciudad y el conjunto de la sociedad quedaba reducido a ella.

El Político tiene como objetivo básico la definición del rey o del político que debe gobernar la ciudad. *Las Leyes* tiene un contenido análogo al de *La República*, pero los últimos libros constituyen un código muy detallado de derechos y deberes: crímenes, posesión de bienes, ventas, testamentos, violencias, etc.

Textos 1 y 2

Cuando se trata de establecer unos criterios para construir una ciudad ideal se impone reflexionar sobre cuáles son las funciones que ésta debe llevar a cabo. *La República*, el libro en el que Platón describe su proyecto político, empieza, justamente, analizando estas cuestiones. Los dos textos que presentamos a continuación exponen los objetivos principales de todo estado, gobierno o ciudad: permitir la vida feliz, garantizar la justicia y la división del trabajo.

LOS OBJETIVOS DEL ESTADO

XI

—A mi entender —repliqué yo—, la ciudad toma su origen de la impotencia de cada uno de nosotros para bastarse a sí mismo y de la necesidad que siente de muchas cosas. ¿O piensas que es otra la razón por la que se establecen las ciudades?

—De ningún modo —repuso.

—Por consiguiente, cada cual va uniéndose a aquel que satisface sus necesidades, y así ocurre en múltiples casos, hasta el punto de que, al tener todos necesidad de muchas cosas, agrúpanse en una sola vivienda con miras a un auxilio en común, con lo que surge ya lo que denominamos la ciudad. ¿No es así?

—En efecto.

—Y si uno da algo a otro o lo recibe de él, ¿podemos pensar que lo haga por ser mejor para él?

—Ciertamente que sí.

—Entonces —dije yo— construyamos de palabra una ciudad, desde sus cimientos. Nuestras necesidades, a mi entender, le servirán de base.

—¿Cómo no?

—Pero, en verdad, la primera y mayor de las necesidades es la provisión del alimento del que dependen nuestro ser y nuestra vida.

—Así es.

—Y la segunda necesidad la constituye la habitación, la tercera el vestido y de la misma manera otras por el estilo.

—Dices verdad.

—Vamos a ver —dije yo—, ¿cómo se las arreglará la ciudad para proveer de tantas cosas? ¿No habrá en ella un ciudadano que sea labrador, otro arquitecto y otro tejedor? ¿Y no tendremos todavía que añadirles un zapatero o alguno de los que atienden al cuidado del cuerpo?

—Indudablemente.

—Entonces, toda ciudad se compondrá, cuando menos de cuatro o cinco hombres.

—Así parece.

—Ahora bien: ¿no conviene que cada uno de ellos ponga al servicio de la comunidad todo su esfuerzo, y que, por ejemplo, el labrador prepare el alimento para cuatro y dedique un tiempo y un trabajo cuatro veces mayor para esa preparación beneficiosa a la comunidad? ¿O es que le iba a resultar mejor desentenderse de los demás y aplicar para él tan sólo la cuarta parte del tiempo en la obtención de la cuarta parte del alimento, dejando que las tres restantes transcurriesen en la ordenación de su vivienda, de sus vestidos y de su calzado, sin preocupación alguna por hacerlos comunes con los otros, sino, al contrario, dirigiendo él mismo y por sí mismo lo privativamente suyo?

Y Adimanto dijo:

—Quizá, Sócrates, lo primero sea para este hombre más fácil que lo segundo.

—No me extraña nada, ¡por Zeus! —contesté—. Porque al hablar tú así me doy perfecta cuenta, en primer lugar, de que ninguno de nosotros nace con la misma disposición natural, sino que difiere ya de los demás desde el momento en que viene al mundo, predispuesto para una ocupación determinada. ¿O no concuerdas en esto?

—Claro que sí.

PLATÓN, *La República*, 369-370

—Prosiguiendo el camino emprendido —dije yo—, encontraremos todo lo demás. Digamos, ante todo, que nada impide que, aun así, nuestros guardianes sean hombres muy felices; pero nosotros, a fin de cuentas, no fundamos nuestra ciudad con vistas a la felicidad de una sola clase, sino para que lo sean todos los ciudadanos sin distinción alguna. Consideramos que en una ciudad así formada se encontrará la justicia mucho mejor que en cualquier otra y que en una ciudad peor constituida dominará por doquier la injusticia, con lo cual venimos a parar a lo que hace tiempo nos proponíamos. Ahora, pues, de acuerdo con nuestra opinión, queda regulada la ciudad feliz, y no para que disfruten de la felicidad unos cuantos ciudadanos, sino para que la posean todos en general; inmediatamente, examinaremos la forma de gobierno contraria a ésta. Supón, por ejemplo, que nos dedicamos a pintar estatuas y que alguien se acerca para decirnos que no aplicamos los más bellos colores a las partes más hermosas de la figura (porque, en verdad, los ojos no ven realzada su belleza con el color de la púrpura, sino con el negro); entonces sería ocasión de contestarle adecuadamente, replicándole: «Admirado varón, no pienses que tenemos que pintar los ojos tan bellamente que no parezcan ojos, ni tampoco de la misma manera las demás partes de la figura. Observa ante todo si dando a cada parte el color que le conviene, hacemos hermoso el conjunto. Lo mismo deseo decirte a ti, volviendo a la cuestión primitiva: no me obligues a conceder a los guardianes una felicidad tal que les transforme en cualquier otra cosa menos en guardianes. Sabemos, en efecto, que nuestros labradores podrían ser vestidos con mantos purpúreos y adornados con oro, y hasta que cabría ordenarles que no labren la tierra sino por placer; y que no habría inconveniente en recostar a los alfareros de izquierda a derecha, prescindir de la rueda y darles asueto para que se banqueteasen y bebiesen a porfía junto al fuego, dejándoles en libertad de ejercitar su oficio para cuando les viniese en gana. Haríamos lo mismo con los demás ciudadanos y su felicidad llevaría aparejada la de la ciudad entera. Pero, por favor, no nos recuerdes esto: de hacerte caso, ni el labrador sería labrador ni el alfarero alfarero, ni nadie mantendría la dignidad que le caracteriza dentro de la ciudad. Nuestra represión sería menor en el caso de los demás oficios; porque que los zapateros se envilezcan, se dejen corromper y finjan ser lo que en realidad no son, no encierra peligro para la ciudad; pero que los guardianes de las leyes y de la ciudad no lo sean verdaderamente, sino sólo en apariencia, puedes comprender que traería de arriba abajo la ruina completa de la ciudad, ya que esos guardianes son los únicos a quienes compete procurar la felicidad de todos.» Por tanto, si queremos disponer de buenos guardianes, no les pongamos en el trance de que puedan dañar a la ciudad, pues el que desee mantener aquello de que los labradores han de ser felices convidados a una gran fiesta, ése no piensa realmente en la ciudad, sino en algo muy distinto. Habrá que precisar primeramente si nuestro propósito es el de establecer los guardianes para que consigan la mayor felicidad posible en beneficio propio o si hemos de poner la vista en que la alcance la ciudad, obligando y convenciendo a los auxiliares y guardianes para que se conviertan en los mejores artesanos de su trabajo, e igualmente a todos los demás. Y así, a medida del acrecentamiento de toda la ciudad y de la mejora de sus condiciones de vida, podrá permitirse a cada una de las clases sociales que participe de la felicidad que la Naturaleza le otorga.

PLATÓN, *La República*, 414-421

actúan por la fuerza y la eficacia de la voluntad de Dios, como acabo de explicar.

Pues ¿cómo podríamos mover nuestro brazo? Para moverlo hace falta tener espíritus animales, enviarlos por ciertos nervios hacia ciertos músculos, para animarlos y encogerlos: pues es así como el brazo que está a ellos unido se mueve, o bien, según el sentir de otros, no se sabe aún cómo se hace esto. Y vemos que los hombres que no saben siquiera si tienen espíritus, nervios y músculos, mueven su brazo, y lo mueven incluso con mayor destreza y facilidad que aquellos que mejor saben anatomía. Significa, pues, que los hombres quieren mover su brazo, y sólo Dios puede y sabe moverlo [...].

Pero no solamente los hombres no son las verdaderas causas de los movimientos que producen en sus cuerpos, parece incluso que haya contradicción en que puedan serlo. Causa verdadera es una causa entre la cual y su efecto el espíritu percibe una conexión necesaria; es así como yo lo entiendo. Ahora bien, sólo entre la voluntad y los efectos del ser infinitamente perfecto percibe el espíritu una conexión necesaria. No hay, pues, nada más que Dios que sea verdadera causa y que tenga verdaderamente la potencia de mover los cuerpos [...].

No hay, pues, más que un verdadero Dios y una única causa que sea verdaderamente causa; y no hay que imaginarse que lo que precede a un efecto sea su verdadera causa. Ni siquiera Dios puede comunicar su potencia a las criaturas, si atendemos la luz de la razón: no puede hacer verdaderas causas, no puede hacer Dioses [...]. Cuerpos, espíritus, inteligencias puras, todo esto no puede nada. Es aquel que ha hecho los espíritus quien les ilumina y les mueve. Es aquel que ha creado el cielo y la tierra quien regula sus movimientos. En fin, es el Autor de nuestro ser quien ejecuta nuestras voluntades, *semel iussit, semper paret*. Mueve nuestro brazo incluso cuando lo utilizamos contra sus órdenes; pues se lamenta por su Profeta de que lo usemos para nuestros deseos injustos y criminales.

MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Vérité*, en Fernández, *Los filósofos modernos*, B.A.C., Madrid, 1976, pp. 238-241.

Ejercicios

1. ¿Cuál es la tesis del texto? ¿Qué significa «causa ocasional»? ¿Qué son las causas naturales? ¿Qué significa que las causas naturales no son causas verdaderas? ¿Cuáles lo son?

2. ¿Por qué dice Malebranche que un cuerpo no tiene la fuerza de moverse? La noción de cuerpo, ¿no incluye la de fuerza? Recuerda la concepción cartesiana.

3. ¿Por qué un espíritu finito no puede mover un cuerpo?

4. Si no somos la causa de ningún movimiento, ¿cómo se explica que movamos el brazo cuando queremos moverlo?

5. ¿Qué papel juega Dios en el universo?

OCASIONALISMO Y EXPERIENCIA

ARISTEO. —Pruébame con buenas razones que el cuerpo y el espíritu obran mutuamente uno sobre otro, y hazlo sin recurrir a su unión.

TEODORO. —No supongas, Aristeo, que obran mutuamente uno sobre otro, sino solamente que sus modalidades son recíprocas. No supongas precisamente más que lo que la experiencia te enseña [...]. No hay relación necesaria entre las dos sustancias de que estamos compuestos. Las modalidades de nuestro cuerpo no pueden por su propia eficacia cambiar las de nuestro espíritu. Sin embargo, las modalidades de una cierta parte del cerebro, que no te determinaré, van seguidas siempre de las modalidades o de los sentimientos de nuestra alma; y esto, únicamente a consecuencia de las leyes siempre eficaces de la unión de estas dos sustancias; es decir, a consecuencia, para hablar más claramente, de las voluntades constantes y siempre eficaces del Autor de nuestro ser. No hay ninguna relación de causalidad de un cuerpo a un espíritu. ¡Qué digo! No hay ninguna de un espíritu a un cuerpo. Digo más, no hay ninguna entre un cuerpo y otro cuerpo, ni entre un espíritu y otro espíritu. En una palabra, ninguna criatura puede obrar sobre otra con eficacia propia. Esto te lo probaré bien pronto. Pero, al menos, es evidente que un cuerpo, que la extensión, sustancia puramente pasiva, no puede obrar por su propia eficacia sobre un espíritu, sobre un ser de otra naturaleza e infinitamente más excelente. Así, es claro, que en la unión del alma y el cuerpo no hay otro lazo que la eficacia de los decretos divinos, decretos inmutables, eficacia jamás privada de su efecto. Dios ha querido, pues, y quiere siempre, que las diversas conmociones del cerebro sean seguidas siempre de los diversos pensamientos del espíritu que le está unido. Y esta voluntad constante y eficaz del Criador es la que propiamente realiza la unión de estas dos sustancias; pues no hay otra naturaleza, quiero decir, otra leyes naturales, que las voluntades eficaces del Todopoderoso [...].

TEODORO. —Supongamos, pues, Aristeo, que Dios quiera que haya sobre este piso un determinado cuerpo, una bola, por ejemplo. Al momento ya está hecha. Nada es más móvil que una esfera sobre un plano; pero todos los poderes imaginables no podrán moverla, si Dios no interviene. Pues repito, en tanto que Dios quiera crear o conservar esta bola en el punto A, o en cualquier otro que tú quieras, y es una nece-

sidad que la coloque en algún lado, ninguna fuerza podrá hacerla salir de allí. No lo olvides, éste es el principio.

ARISTEO. —Poseo este principio. No hay nadie más que el Criador que pueda ser el motor, más que el Que da el ser a los cuerpos, que pueda colocarlos en los lugares que ocupan.

TEODORO. —Muy bien. La naturaleza motriz de un cuerpo no es, pues, más que la eficacia de la voluntad de Dios, que lo conserva sucesivamente en diferentes lugares. Supuesto esto, concibamos que esta bola sea movida, y que en la línea de su movimiento, encuentre a otra bola en reposo: la experiencia nos enseña que esta otra será indefectiblemente movida, y según ciertas proporciones siempre exactamente observadas. Ahora bien, no es la primera la que mueve a la segunda. Esto es claro por el principio; pues un cuerpo no puede mover a otro sin comunicarle fuerza motriz. Ahora bien, la fuerza motriz de un cuerpo movido no es sino la voluntad del Criador que lo conserva sucesivamente en diferentes lugares; no es una cualidad que pertenezca a este cuerpo, nada le pertenece más que sus modalidades, y las modalidades son inseparables de las sustancias. Luego los cuerpos no pueden moverse los unos a los otros, y su encuentro o choque, es solamente una causa ocasional de la distribución de su movimiento. Pues siendo impenetrables, es una especie de necesidad, que Dios, el Cual, supongo yo obra siempre con la misma eficacia o la misma cantidad de fuerza motriz, reparta, por decirlo así, esta fuerza, proporcionalmente a la magnitud de cada uno de los cuerpos que se encuentran, en los cuales, en el instante del choque, pueden ser mirados como no siendo más que uno solo, a fin de que marchen en seguida juntos, hacia el mismo sitio; supuesto, sin embargo, que sus movimientos no sean contrarios y que estén en la misma línea. Pues si fuesen directamente contrarios, yo creería que debería hacerse una permutación recíproca de fuerza; y que si no lo fuesen más que en parte, la permutación sería proporcionada. Que el rechazo de los cuerpos, y el aumento de su movimiento, efecto conocido por la experiencia, no te engañen [...]. Luego, Aristeo, tú no puedes por ti mismo mover el brazo, cambiar de lugar, de situación, de postura, hacer a los otros hombres ni bien ni mal, introducir en el Universo ningún cambio. Estás en el mundo sin ningún poder, inmóvil como una roca, estúpido, por decirlo así, como una cepa. Que tu alma esté unida a tu cuerpo tan estrechamente como quieras, que por él esté en contacto con todos los que te rodean, ¿qué ventajas sacarás de esta unión imaginaria? ¿Cómo te arreglarás para mover solamente el extremo del dedo, para pronunciar solamente un monosílabo? ¡Ay! Si Dios no viene en auxilio tuyo, no harás, sino vanos esfuerzos, no formarás, sino deseos impotentes. Pues, un poco de reflexión, ¿sabes tú bien solamente lo que hay que hacer para pronunciar el nombre de tu mejor amigo, para encorvar o enderezar el dedo que más acostumbras a usar? Pero supongamos que tú sepas lo que no sabe todo el mundo, aquello en que aun algunos sabios no convienen, esto es, que no se puede mover el brazo más que por medio de los espíritus animales, que fluyendo por los nervios a los músculos, los contraen, y tiran de los huesos a que están unidos. Supongamos que tú sabes la anatomía y el juego de tu máquina tan exactamente como un relojero los de su propia obra. Pero al menos, acuérdate del principio, de que no exis-

te nadie más que el Criador de los cuerpos, que pueda ser el motor de los mismos. Este principio es suficiente para atar, ¡para atar digo yo!, para aniquilar todas tus pretendidas facultades. Pues, en fin, los espíritus animales son cuerpos, por pequeños que puedan ser: no son otra cosa que lo más sutil de la sangre y de los humores. Dios sólo puede, pues, mover estos cuerpecitos. Él sólo puede y sabe hacerlos fluir desde el cerebro a los nervios, de los nervios a los músculos, de un músculo a su contrario; todas las cosas necesarias al movimiento de nuestros miembros. Luego, a pesar de la unión del alma y el cuerpo, tal como tú quieras imaginarla, estás muerto y sin movimiento; a no ser que Dios quiera acordar sus voluntades con las tuyas; sus voluntades siempre eficaces, con tus deseos siempre impotentes. He aquí, mi querido Aristeo, el desenlace del misterio. Es que todas las criaturas no están unidas más que a Dios, por una unión inmediata. No dependen esencial y directamente sino de Él. Como todas son igualmente impotentes, no dependen mutuamente unas de otras. Se puede decir que están unidas entre sí, y aun, que dependen las unas de las otras. Yo lo reconozco, con tal que no se entienda esto, según las ideas vulgares; con tal que se conceda que esto no sucede más que a consecuencia de las voluntades inmutables y siempre eficaces del Criador, a consecuencia de las leyes generales que Dios ha establecido, y por las cuales regula el curso ordinario de su providencia. Dios ha querido que mi brazo fuese movido en el instante que yo mismo lo quisiese. (Yo supongo las condiciones necesarias.) Su voluntad es eficaz, es inmutable. He aquí de donde yo saco mi poder y mis facultades. Él ha querido que yo tuviese ciertos sentimientos, ciertas emociones, cuando hubiera en mi cerebro ciertas trazas, ciertas conmociones de espíritus. Ha querido, en una palabra, y quiere sin cesar, que las modalidades del espíritu y del cuerpo fuesen recíprocas. He aquí la unión y la dependencia natural de las dos partes de que estamos compuestos. Esto no es más que la reciprocación mutua de nuestras modalidades, apoyada sobre el fundamento inconmovible de los decretos divinos; decretos que por su eficacia me comunican el poder que tengo sobre mi cuerpo, y por él sobre algunos otros; decretos que por su inmutabilidad me unen a mi cuerpo, y por él a mis amigos, a mis bienes, a todo lo que me rodea. Yo no poseo nada de mi naturaleza, nada de la naturaleza imaginaria de los filósofos; todo es de Dios y de sus decretos. Dios ha enlazado unas con otras todas sus obras, lo cual no quiere decir que haya producido en ellas entidades enlazantes. Las ha subordinado unas a otras sin revestirlas de cualidades eficaces. ¡Vanas pretensiones del orgullo humano, producciones quiméricas de la ignorancia de los filósofos! Es que afectados sensiblemente con la presencia de los cuerpos, tocados interiormente por el sentimiento de sus propios esfuerzos, no han reconocido la operación invisible del Criador, la uniformidad de su conducta, la fecundidad de sus leyes, la eficacia siempre actual de sus voluntades, la sabiduría infinita de su providencia ordinaria. No digas, pues, ya, mi querido Aristeo, te ruego, que tu alma está unida a tu cuerpo más estrechamente que a ninguna otra cosa, puesto que no está unida inmediatamente más que a Dios solo; puesto que los decretos divinos son las ligaduras indisolubles de todas las partes del Universo y el encadenamiento maravilloso de la subordinación de todas las causas.

MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, traducción castallana J. Izquierdo Moya, ed. Reus, Madrid, 1921, pp. 70-71, 128 y 135-141.

Ejercicios

1. Negar la interacción de cuerpo y alma ¿no es negar lo que nos muestra la experiencia? ¿No vemos, por ejemplo, cómo una bola mueve a otra?

2. ¿Qué lazo hay entre cuerpo y alma?

3. ¿Puede hablarse en Malebranche de actividad de un ser finito?

4. Si todo movimiento depende de la voluntad divina, ¿no queda el mundo sometido a la arbitrariedad de Dios? ¿No desaparecen las leyes naturales?

Ejercicios operativos de comprensión

1. El problema que, según Malebranche, no queda resuelto en el sistema cartesiano es el de:
   a) La existencia de las cosas materiales.
   b) La comunicación entre cuerpo y alma.
   c) La existencia de Dios.
   d) La libertad.

2. La solución de Malebranche a esa cuestión se conoce como:
   a) Ontologismo.
   b) Racionalismo.
   c) Ocasionalismo.
   d) Empirismo.

3. La causa del movimiento de nuestro cuerpo es:
   a) Nuestra voluntad.
   b) La acción de otro cuerpo.
   c) Dios.
   d) Inexplicable.

4. No puede alegarse el testimonio de los sentidos contra la doctrina malebranchista, pues lo único que dicho testimonio nos muestra es:
   a) Que la acción del cuerpo obra realmente sobre el alma.
   b) Que no hay ninguna relación entre el cuerpo y el alma.
   c) Que a la acción del cuerpo sigue una acción en el alma.
   d) Que el alma no existe.

5. Según Malebranche, el único ser verdaderamente activo es:
   a) El *cogito*.
   b) Los cuerpos.
   c) Dios.
   d) Ninguno.

SPINOZA (Amsterdam, 1632-La Haya, 1677)

La filosofía de Baruch de Spinoza es una de las más rigurosamente elaboradas de la historia del pensamiento. Construida *ordine geometrico*, parte de axiomas y definiciones, de donde se sigue, en un razonamiento sin fisuras, su concepción monista de la realidad; en ella, el problema cartesiano de la comunicación de las sustancias se situará en un plano distinto: pensamientos y extensión no serán más que dos atributos que expresan, entre otras infinitas maneras, la única sustancia.

Su obra fundamental es la *Ética*. Otros textos importantes son *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, *Tratado político* y *Tratado teológico-político*.

DIOS, ÚNICA SUSTANCIA

DEFINICIONES

I. Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.

II. Se llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. De igual modo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.

III. Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.

IV. Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma.

V. Por *modo* entiendo las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido.

VI. Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

Explicación: Digo *absolutamente infinito*, y no *en su género*; pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna.

VII. Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera.

VIII. Por *eternidad* entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.

Explicación: En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin.

AXIOMAS

I. Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa.

II. Lo que no puede concebirse por medio de otra cosa, debe concebirse por sí.

III. De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga.

IV. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica.

V. Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra.

VI. Una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella.

VII. La esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia.

PROPOSICIÓN I

Una sustancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones.

Demostración: Es evidente por las *Definiciones 3 y 5*.

PROPOSICIÓN II

Dos sustancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí.

Demostración: Es evidente por la *Definición 3*. En efecto: cada una debe ser en sí y concebirse por sí, esto es, el concepto de una no implica el concepto de la otra.

PROPOSICIÓN III

No puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común.

Demostración: Si nada común tienen una con otra, entonces *(por el Axioma 5)* no pueden entenderse una por otra, y, por tanto *(por el Axioma 4)*, una no puede ser causa de la otra. *Quod erat demonstrandum* (en lo sucesivo Q.E.D.).

PROPOSICIÓN IV

Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí, o por la diversidad de los atributos de las sustancias o por la diversidad de las afecciones de las mismas.

Demostración: Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa *(por el Axioma 1)*, esto es *(por las Definiciones 3 y 5)*, fuera del entendimiento nada se da excepto las sustancias y sus afecciones. Por consiguiente, nada hay fuera del entendimiento que sea apto para distinguir varias cosas entre sí, salvo las sustancias o, lo que es lo mismo *(por la Definición 4)*, sus atributos y sus afecciones. Q.E.D.

PROPOSICIÓN V

En el orden natural, no pueden darse dos o más sustancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo.

Demostración: Si se diesen varias sustancias distintas, deberían distinguirse entre sí, o en virtud de la diversidad de sus atributos, o en virtud de la diversidad de sus afecciones *(por la Proposición anterior)*. Si se distinguiesen por la diversidad de sus atributos, tendrá que concederse que no hay sino una con el mismo atributo. Pero si se distinguen por la diversidad de sus afecciones, entonces, como es la sustancia anterior por naturaleza a sus afecciones, *(por la Proposición 1)*, dejando, por consiguiente, aparte esas afecciones, y considerándola en sí, esto es *(por la Definición 3 y el Axioma 6)*, considerándola en verdad, no podrá ser pensada como distinta de otra, esto es *(por la Proposición precedente)*, no podrán darse varias, sino sólo una. Q.E.D.

PROPOSICIÓN VI

Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia.

Demostración: En la naturaleza no puede haber dos sustancias con el mismo atributo *(por la Proposición anterior)*, esto es *(por la Proposición 2)*, no puede haber dos sustancias que tengan algo de común entre sí. De manera que *(por la Proposición 3)* una no puede ser causa de la otra, o sea, no puede ser producida por la otra. Q.E.D.

Corolario: Se sigue de aquí que una sustancia no puede ser producida por otra cosa. Pues nada hay en la naturaleza excepto las sustancias y sus afecciones, como es evidente por el *Axioma 1* y las *Definiciones 3 y 5*. Pero como *(por la Proposición anterior)* una sustancia no puede ser producida por otra sustancia, entonces una sustancia no puede, en términos absolutos, ser producida por otra cosa. Q.E.D.

De otra manera: Se demuestra ésta más fácilmente todavía en virtud del absurdo de su contradictoria. Pues, si la sustancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa *(por el Axioma 4)*; y, por tanto *(según la Definición 3)*, no sería una sustancia.

PROPOSICIÓN VII

A la naturaleza de una sustancia pertenece el existir.

Demostración: Una sustancia no puede ser producida por otra cosa *(por el Corolario de la Proposición anterior)*; será, por tanto, causa de sí, es decir *(por la Definición 1)*, que su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, que a su naturaleza pertenece el existir. Q.E.D.

PROPOSICIÓN VIII

Toda sustancia es necesariamente infinita.

Demostración: No existe más que una única sustancia con el mismo atributo *(por la Proposición 5)*, y el existir pertenece a su naturaleza *(por la Proposición 7)*. Por consiguiente, competerá a su naturaleza existir, ya como finita, ya como infinita. Pero como finita no puede existir, pues *(por la Definición 2)* debería ser limitada por otra cosa de su misma naturaleza, que también debería existir necesariamente *(por la proposición 7)*; y entonces habría dos sustancias con el mismo atributo, lo cual es absurdo *(por la Proposición 5)*. Por tanto, existe como infinita. Q.E.D.

Escolio 1: Como el ser finito es realmente una negación parcial, y el ser infinito una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza, se sigue, pues, de la sola *Proposición 7*, que toda sustancia debe ser infinita [...].

PROPOSICIÓN X

Cada atributo de una misma sustancia debe concebirse por sí.

Demostración: Un atributo es, en efecto, lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma *(por la Definición 4);* por tanto (por la *Definición 3)*, debe concebirse por sí. Q.E.D.

Escolio: Según lo dicho, es manifiesto que, aunque dos atributos se conciban como realmente distintos —eso es, uno sin intervención del otro—, no podemos, sin embargo, concluir de ello que constituyan dos entes o dos sustancias diversas, ya que es propio de la naturaleza de una sustancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí, supuesto que todos los atributos que tiene han existido siempre a la vez en ella, y ninguno ha podido ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o ser de la sustancia. Por tanto, dista mucho de ser absurdo el atribuir varios atributos a una misma sustancia, pues nada hay más claro en la naturaleza que el hecho de que cada ente deba concebirse bajo algún atributo, y cuanta más realidad o ser tenga, tantos más atributos tendrá que expresen necesidad, o sea, eternidad e infinitud; y, por tanto, nada más claro tampoco que el hecho de que un ente absolutamente infinito haya de ser necesariamente definido *(según hicimos en la Definición 6)* como el ente que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una determinada esencia eterna e infinita. Si alguien pregunta ahora en virtud de qué signo podríamos reconocer la diversidad de las sustancias, lea las *Proposiciones siguientes*, las cuales muestran que en la naturaleza no existe sino una única sustancia, y que ésta es absolutamente infinita, por lo que dicho signo sería buscado en vano.

PROPOSICIÓN XI

Dios, o sea, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.

Demostración: Si niegas esto, concibe, si es posible, que Dios no existe. En ese caso *(por el Axioma 7)*, su esencia no implicará la existencia. Pero eso *(por la Proposición 7)* es absurdo: luego Dios existe necesariamente. Q.E.D.

De otra manera: Debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia. Por ejemplo, si un triángulo existe, debe darse una razón o causa por la que existe, y si no existe, también debe darse una razón o causa que impide que exista, o que le quita su existencia. Ahora bien, esta razón o causa, o bien debe estar contenida en la naturaleza de la cosa, o bien fuera de ella. Por ejemplo, la razón por la que un círculo cuadrado no existe la indica su misma naturaleza: ya que ello implica, ciertamente, una contradicción. Y al contrario, la razón por la que existe una sustancia se sigue también de su sola naturaleza, ya que, efectivamente, ésta implica la existencia *(ver Proposición 7)*. Pero la razón por la que

un círculo o un triángulo existen o no existen no se sigue de su naturaleza, sino del orden de la naturaleza corpórea como un todo: pues de tal orden debe seguirse, o bien que ese triángulo existe ahora necesariamente, o bien que es imposible que exista ahora. Y esto es patente por sí mismo. De donde se sigue que existe necesariamente aquello de lo que no se da razón ni causa alguna que impida que exista. Así pues, si no puede darse razón o causa alguna que impida que Dios exista o que le prive de su existencia, habrá que concluir, absolutamente, que existe de un modo necesario. Mas, si tal razón o causa se diese, debería darse, o bien en la misma naturaleza de Dios, o bien fuera de ella, esto es, en otra sustancia de otra naturaleza. Pues si fuese de la misma naturaleza, por ello mismo se concedería que hay Dios. Pero una sustancia que fuese de otra naturaleza no tendría nada común con Dios *(por la Proposición 2)*, y, por tanto, no podría ni poner ni quitar su existencia. No pudiendo, pues, darse una razón o causa que impida la existencia divina, fuera de la naturaleza divina, deberá por necesidad darse, si es que realmente Dios no existe, en su misma naturaleza, la cual conllevaría entonces una contradicción. Pero es absurdo afirmar eso de un Ser absolutamente infinito y sumamente perfecto; por consiguiente, ni en Dios ni fuera de Dios, se da causa o razón alguna que impida su existencia y, por ende, Dios existe necesariamente. Q.E.D. [...].

PROPOSICIÓN XIV

No puede darse ni concebirse sustancia alguna excepto Dios.

Demostración: Siendo Dios un ser absolutamente infinito, del cual no puede negarse ningún atributo que exprese una esencia de sustancia, y existiendo necesariamente *(por la Proposición 11)*, si aparte de Dios se diese alguna sustancia, ésta debería explicarse por algún atributo de Dios, y de ese modo, existirían dos sustancias con el mismo atributo, lo cual *(por la Proposición 5)* es absurdo; por tanto, ninguna sustancia excepto Dios puede darse ni, por consiguiente, tampoco concebirse. Pues si pudiera concebirse, debería concebirse necesariamente como existente, pero eso *(por la primera parte de esta Demostración)* es absurdo. Luego no puede darse ni concebirse sustancia alguna, excepto Dios. Q.E.D.

Corolario I: De aquí se sigue muy claramente: primero, que Dios es único, esto es *(por la Definición 6)*, que en la naturaleza no hay sino una sola sustancia, y que ésta es absolutamente infinita, como ya indicamos en el *Escolio de la Proposición 10.*

Corolario II: Se sigue: segundo, que la cosa extensa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios, o bien *(por el Axioma 1)* afecciones de los atributos de Dios.

PROPOSICIÓN XV

Todo cuanto es, es Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse.

Demostración: Excepto Dios, no existe ni puede concebirse sustancia alguna *(por la Proposición 14)*, esto es *(por la Definición 3)*, cosa alguna que sea en sí y se conciba por sí. Pero los modos *(por la Definición 5)* no pueden ser ni concebirse sin una sustancia; por lo cual pueden sólo ser en la naturaleza divina y concebirse por ella sola. Ahora bien, nada hay fuera de sustancias y modos *(por el Axioma 1)*. Luego nada puede ser ni concebirse sin Dios. Q.E.D. [...].

PROPOSICIÓN XVI

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito).

Demostración: Esta Proposición debe ser patente para cualquiera, sólo con que considere que de una definición dada de una cosa cualquiera concluye el entendimiento varias propiedades, que se siguen realmente, de un modo necesario, de dicha definición (esto es, de la esencia misma de la cosa), y tantas más cuanta mayor realidad expresa la definición de la cosa, esto es, cuanta más realidad implica la esencia de la cosa definida. Pero como la naturaleza divina tiene absolutamente infinitos atributos *(por la Definición 6)*, cada uno de los cuales expresa también una esencia infinita en su género, de la necesidad de aquélla deben seguirse, entonces, necesariamente infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito). Q.E.D.

Corolario I: De aquí se sigue: primero, que Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un entendimiento infinito.

Corolario II: Se sigue: segundo, que Dios es causa por sí y no por accidente.

Corolario III: Se sigue: tercero, que Dios es absolutamente causa primera.

PROPOSICIÓN XVII

Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie.

Demostración: Según hemos mostrado en la *Proposición 16*, se siguen absolutamente infinitas cosas de la sola necesidad de la naturaleza divina, o, lo que es lo mismo, de las solas leyes de su naturaleza; y en la *Proposición 15* hemos demostrado que nada puede ser ni concebirse sin Dios, sino que todas las cosas son en Dios; por lo cual, nada puede haber fuera de él que lo determine o fuerce a obrar, y por ello Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie. Q.E.D.

Corolario I: De aquí se sigue: primero, que no hay ninguna causa que, extrínseca o intrínsecamente, incite a Dios a obrar, a no ser la perfección de su misma naturaleza.

Corolario II: Se sigue: segundo, que sólo Dios es causa libre. En efecto, sólo Dios existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza *(por la Proposición 11 y el Corolario 1 de la Proposición 14)* y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza *(por la Proposición anterior).* Por tanto *(por la Definición 7)*, sólo él es causa libre. Q.E.D.

Escolio: Otros piensan que Dios es causa libre porque puede, según creen, hacer que no ocurran —o sea, que no sean producidas por él— aquellas cosas que hemos dicho que se siguen de su naturaleza, esto es, que están en su potestad. Pero esto es lo mismo que si dijesen que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos valen dos rectos, o que, dada una causa, no se siga de ella un efecto, lo cual es absurdo [...].

PROPOSICIÓN XXIX

En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera [...].

Escolio: Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí —o más bien advertir— qué debe entenderse por *Naturaleza naturante* y qué por *Naturaleza naturada.* Pues creo que ya consta, por lo anteriormente dicho, que por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es *(por el Corolario 1 de la Proposición 14 y el Corolario 2 de la Proposición 17)*, Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza naturada,* en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse [...].

PROPOSICIÓN XXXIII

Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido.

Demostración: En efecto, todas las cosas, dada la naturaleza de Dios, se han seguido necesariamente *(por la Proposición 16)*, y en virtud de la necesidad de la naturaleza de Dios están determinadas a existir y obrar de cierta manera *(por la Proposición 29).* Siendo así, si las cosas hubieran podido ser de otra naturaleza tal, o hubieran podido ser determinadas a obrar de otra manera tal, que el orden de la naturaleza fuese otro, entonces también la naturaleza de Dios podría ser otra de la que es actualmente; y, por ende, también esa otra naturaleza *(por la Proposición 11)* debería existir, y, consiguientemente, podrían darse dos o varios Dioses, lo cual *(por el Corolario 1 de la Proposición 14)* es absurdo. Por ello, las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden Q.E.D. [...].

Escolio II: De lo anterior se sigue claramente que las cosas han sido producidas por Dios con una perfección suma: puesto que, dada una naturaleza perfectísima, se han seguido de ella necesariamente. Y esto no arguye imperfección alguna en Dios; más bien es su perfección la que nos compele a afirmarlo. Aún más: de lo contrario de ello se seguiría claramente (como acabo de mostrar) que Dios no es sumamente perfecto, porque, sin duda, si las cosas hubiesen sido producidas de otra manera, debería serle atribuida a Dios otra naturaleza distinta de la que nos hemos visto obligados a atribuirle en virtud de su consideración como ser perfectísimo [...].

Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la contextura de la imaginación: y, pues tienen nombres como los que tendrían entidades existentes fuera de la imaginación, no las llamo entes de razón, sino de imaginación, y así, todos los argumentos que contra nosotros se han obtenido de tales nociones pueden rechazarse fácilmente. En efecto, muchos suelen argumentar así: si todas las cosas se han seguido en virtud de la necesidad de la perfectísima naturaleza de Dios, ¿de dónde han surgido entonces tantas imperfecciones en la naturaleza, a saber: la corrupción de las cosas hasta el hedor, la fealdad que provoca náuseas, la confusión, el mal, el pecado, etc.? Pero, como acabo de decir, esto se refuta fácilmente. Pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana. Y a quienes preguntan: ¿por qué Dios no ha creado a todos los hombres de manera que se gobiernen por la sola guía de la razón? respondo sencillamente: porque no le ha faltado materia para crearlo todo, desde el más alto al más bajo grado de perfección; o, hablando con más propiedad, porque las leyes de su naturaleza han sido lo bastante amplias como para producir todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito, según he demostrado en la *Proposición 16*.

SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, traducción castellana Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1980, pp. 49-104.

Ejercicios

1. Intenta seguir el razonamiento de las ocho primeras proposiciones. Las consecuencias que se derivan de ellas se expresan en las proposiciones 10, 11, 14 y 15. ¿Cuáles son estas consecuencias? ¿Cuántas sustancias existen? ¿Qué relación mantienen con Dios? Compáralo con la concepción cartesiana.

2. Busca el significado del término *panteísmo*. ¿Puede aplicarse a la doctrina de Spinoza? Su concepto de Dios, ¿coincide con el cristiano?

3. ¿Por qué dice Spinoza que solamente Dios es libre? ¿Qué entiende por *libertad*? ¿Es sinónimo de arbitrariedad? ¿Y de racionalidad?

4. ¿Qué consecuencias se siguen de las proposiciones 29 y 33? ¿Cómo demuestra Spinoza que el mundo ha sido producido con la máxima perfección? ¿Se basa en alguna experiencia de hecho? ¿Cómo refuta la objeción que surge ante la constatación del mal en el mundo? Compara su argumentación con la de Leibniz.

CUERPO Y ALMA, MODOS DE DOS ATRIBUTOS DIVINOS

DEFINICIONES

I. Entiendo por *cuerpo* un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa.

II. Digo que pertenece a la *esencia* de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ni ser ni concebirse.

III. Entiendo por *idea* un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.

Explicación: Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra *percepción* parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, *concepto* parece expresar una acción del alma.

IV. Entiendo por *idea adecuada* una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera.

Explicación: Digo *intrínsecas* para excluir algo extrínseco, a saber: la conformidad de la idea con lo ideado por ella.

V. La *duración* es una continuación indefinida de la existencia.

Explicación: Digo *indefinida*, porque no puede ser limitada en modo alguno por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, la cual, en efecto, da necesariamente existencia a la cosa, pero no se la quita.

VI. Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*.

VII. Entiendo por *cosas singulares* las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular.

AXIOMAS

I. La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista.

II. El hombre piensa.

III. Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados *afectos del ánimo*, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar.

IV. Tenemos conciencia de que un cuerpo es afectado de muchas maneras.

V. No percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar.

PROPOSICIÓN I

El Pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante.

Demostración: Los pensamientos singulares, o sea, este o aquel pensamiento, son modos que expresan la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera. Por consiguiente, compete a Dios *(por la Definición 5 de la Parte I)* un atributo cuyo concepto implican todos los pensamientos singulares, y por medio del cual son asimismo concebidos. Es, pues, el Pensamiento uno de los infinitos atributos de Dios, que expresa la eterna e infinita esencia de Dios *(ver Definición 6 de la Parte I)*, o sea, Dios es una cosa pensante. Q.E.D.

Escolio: Esta Proposición es también evidente en virtud del hecho de que nosotros podemos concebir un ser pensante infinito. Pues cuantas más cosas puede pensar un ser pensante, tanta más realidad o perfección concebimos que contiene; por consiguiente, un ser que puede pensar infinitas cosas de infinitos modos es, por virtud del pensamiento, necesariamente infinito. Y siendo así que concebimos un ser infinito fijándonos en el solo pensamiento, es entonces el Pensamiento uno de los infinitos atributos de Dios, como pretendíamos.

PROPOSICIÓN II

La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa.

Demostración: La demostración de esta Proposición procede del mismo modo que la de la anterior [...].

PROPOSICIÓN VII

El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas.

Demostración: Es evidente por el *Axioma 4 de la Parte I.* Pues la idea de cualquier cosa causada depende del conocimiento de la causa cuyo efecto es.

Corolario: Se sigue de aquí que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es: todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en él objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión.

Escolio: Antes de seguir adelante, debemos traer a la memoria aquí lo que más arriba hemos mostrado, a saber: que todo cuanto puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una sustancia pertenece sólo a una única sustancia, y, consiguientemente, que la sustancia pensante y la sustancia extensa son una sola y misma sustancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras. Esto parecen haberlo visto ciertos hebreos como al través de la niebla: me refiero a quienes afirman que Dios, el entendimiento de Dios, y las cosas por él entendidas son todo uno y lo mismo. Por ejemplo, un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una sola y misma cosa, que se explica por medio de atributos distintos, y, por eso, ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la Extensión, ya desde el atributo del Pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas, esto es: hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras. Y si he dicho que Dios es causa, por ejemplo, de la idea de círculo sólo en cuanto que es cosa pensante, y del círculo mismo sólo en cuanto que es cosa extensa, ello se ha debido a que el ser formal de la idea del círculo no puede percibirse sino por medio de otro modo de pensar, que desempeña el papel de su causa próxima, y éste a su vez por medio de otro, y así hasta el infinito; de manera que, en tanto se consideren las cosas como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del Pensamiento, y en tanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe asimismo explicarse por el solo atributo de la Extensión, y lo mismo entiendo respecto de los otros atributos. Por lo cual, Dios es realmente

causa de las cosas tal como son en sí, en cuanto que consta de infinitos atributos. Y por el momento no puedo explicar esto más claramente [...].

PROPOSICIÓN X

A la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia, o sea, no es una sustancia lo que constituye la forma del hombre.

Demostración: En efecto: el ser de la sustancia implica la existencia necesaria *(por la Proposición 7 de la Parte I).* Así pues, si a la esencia del hombre perteneciese el ser de la sustancia, dada la sustancia, se daría necesariamente el hombre *(por la Definición 2 de esta Parte)*, y, consiguientemente, el hombre existiría de un modo necesario, lo que *(por el Axioma 1 de esta Parte)* es absurdo. Por consiguiente, etc. Q.E.D.

Escolio: Esta *Proposición* se demuestra también a partir de la *Proposición 5 de la Parte I*, a saber: que no hay dos sustancias de la misma naturaleza. Pero, dado que pueden existir varios hombres, entonces no es el ser de la sustancia lo que constituye la forma del hombre. Esta *Proposición* es evidente, además, en virtud de las demás propiedades de la sustancia, a saber: que la sustancia es, por su naturaleza, infinita, inmutable, indivisible, etc., como todos pueden ver fácilmente.

Corolario: De aquí se sigue que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios.

SPINOZA, *Op. cit.*, pp. 107-121.

Ejercicios

1. Si Dios es la única sustancia que existe, ¿qué son, según Spinoza, pensamiento y extensión?

2. La Proposición I de esta Parte II de la *Ética* de Spinoza no se aleja mucho de la concepción tradicional de Dios. ¿Ocurre lo mismo con la Proposición II? ¿Te parece que es una afirmación de carácter «materialista»?

3. ¿Qué es el hombre? ¿Qué son cuerpo y alma? ¿Qué relación mantienen entre sí? ¿Actúan, como en Descartes, una sobre el otro? Expón las diferencias entre Descartes, Malebranche y Spinoza en relación con esta cuestión.

Paso ahora a esa definición de la libertad que vuestro amigo dice ser la mía. No sé de dónde la ha sacado. Yo llamo *libre* una cosa que es y actúa por la sola necesidad de su naturaleza; *coaccionada*, aquella que es determinada por otra a existir y a actuar de una cierta manera determinada. Dios, por ejemplo, existe libremente, bien que necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza. Así también Dios se conoce libremente a sí mismo porque existe por la sola necesidad de su naturaleza. Así también Dios se conoce a sí mismo y conoce todas las cosas libremente, porque se sigue de la sola necesidad de su naturaleza que Dios conozca todas las cosas. Veis, pues, que no hago consistir la libertad en un libre decreto, sino en una libre necesidad.

Pero vengamos a las cosas creadas, que están todas determinadas por causas exteriores a existir y a actuar de una cierta manera determinada. Para hacer esto claro e inteligible, pensemos en una cosa bien simple: una piedra, por ejemplo, recibe de una causa exterior que la impulsa una cierta cantidad de movimiento, y, cesando el impulso de la causa exterior, continuará moviéndose necesariamente. Esta persistencia de la piedra en el movimiento es una coacción, no porque es necesaria, sino porque debe ser definida por el impulso de una causa exterior. Y lo que es verdadero de la piedra debe entenderse de toda cosa singular, sea cual sea la complejidad que os plazca atribuirle, por numerosas que puedan ser sus aptitudes, porque toda cosa singular es necesariamente determinada por una causa exterior a existir y a actuar de una cierta manera determinada.

Pensad ahora, si os place, que la piedra, mientras sigue moviéndose, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, para moverse. Seguramente esta piedra, puesto que solamente tiene consciencia de su esfuerzo y no es en modo alguno indiferente, creerá que es libre y que persevera en su movimiento sólo porque lo quiere. Tal es esta libertad humana que todos presumen de poseer y que consiste solamente en que los hombres tienen consciencia de sus apetitos e ignoran las causas que los determinan. Un niño cree que quiere la leche libremente, un muchacho irritado cree que quiere libremente vengarse y, si es cobarde, que quiere huir. Un borracho cree que dice por un decreto libre de su alma lo que después, sobrio, hubiera querido callar. Igualmente un desvariado, un charlatán y otros muchos de la misma calaña creen que actúan por un libre decreto del alma y no coaccionados. Siendo este prejuicio natural, congénito en todos los hombres, no se libran fácilmente de él. Si bien la experiencia, en efecto, enseña más que suficientemente que si hay una cosa de que los hombres son poco capaces es de regular sus apetitos, y que constatan que, divididos entre dos sentimientos contrarios, a menudo quieren lo mejor y hacen lo peor, creen, sin embargo, que son libres, y esto porque hay ciertas cosas que excitan en ellos solamente un ligero apetito que es fácilmente dominado por el recuerdo evocado frecuentemente de alguna otra cosa.

SPINOZA. *Carta LVIII* (a Schuller), en *Oeuvres*, IV, Garnier Flammarion, París, 1966, pp. 303-305.

Ejercicios

1. ¿Qué entiende Spinoza por *libertad*? ¿A qué se contrapone? ¿Qué relación existe entre *libertad* y *necesidad*? Compáralo con lo que decía en la Proposición XVII de la 1.ª Parte de la *Ética*.

2. Dios, ¿es libre? ¿No está obligado a obrar racionalmente?

3. Las criaturas ¿son libres? ¿Por qué? ¿Cuál es la causa de la creencia humana en la libertad?

Actividades

1. Realizad una discusión en clase sobre la *libertad*. Compara vuestras conclusiones con las de Spinoza.

Ejercicios operativos de comprensión

1. El sistema de Spinoza puede calificarse de:
   a) Materialista.
   b) Panteísta.
   c) Idealista.
   d) Teísta.

2. Spinoza entiende que:
   a) Solamente existe una sustancia, Dios.
   b) Existen infinitas sustancias, creadas por Dios.
   c) No existe Dios.
   d) Solamente hay dos sustancias aparte de Dios, la extensión y el pensamiento.

3. El Dios de Spinoza
   a) posee dos atributos, extensión y pensamiento;
   b) posee infinitos atributos;
   c) es incognoscible;
   d) es extenso.

4. La concepción spinozista del hombre considera a éste como:
   a) Una sustancia, formada por cuerpo y alma.
   b) Un modo de Dios.
   c) Una sustancia material.
   d) Una sustancia espiritual.

5. Entre cuerpo y alma existe:
   a) Armonía preestablecida.
   b) Ocasionalismo.
   c) Paralelismo.
   d) Interacción.

6. Ser libre es, según Spinoza:
   a) Existir y actuar sin ninguna necesidad.
   b) Existir y actuar por necesidad de la propia naturaleza.
   c) Existir y actuar arbitrariamente.
   d) Existir y actuar por causa de Dios.

7. La suma perfección del mundo
   a) se sigue de la constatación de su armonía;
   b) se deduce de la felicidad humana;
   c) se sigue de la naturaleza divina;
   d) es refutada por la constatación de la existencia del mal.

LEIBNIZ (Leipzig, 1646-Hannover, 1716)

La filosofía de Leibniz se articula alrededor de la idea de mónada. En los numerosos opúsculos filosóficos que escribió, intentó determinar sus características y las consecuencias que de ellas derivaban. Más allá de la concepción cartesiana, que consideraba la extensión como la característica esencial de la materia, Leibniz insistirá en el carácter no extenso, y dinámico, de las mónadas; la extensión no es más que su aspecto fenoménico, resultado de la imperfección cognoscitiva del hombre. El problema de la comunicación de cuerpo y alma se convierte, en el leibnizianismo, en el problema, ya distinto —pues desaparece su heterogeneidad radical—, de la comunicación de las mónadas; su respuesta será la célebre teoría de la armonía preestablecida.

Entre sus numerosas obras, hay que destacar: *Discurso de metafísica*, *Principios de la naturaleza y de la gracia*, *Monadología*, *Nuevo sistema de la naturaleza*, *Ensayos de teodicea*, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*.

MÓNADAS; SUSTANCIA Y UNIDAD

(A)

1º La mónada, de que vamos a hablar en este tratado, no es sino una sustancia simple, que entra a formar los compuestos; simple quiere decir sin partes (*Teod.*, § 10).

2º Tiene que haber sustancias simples, puesto que hay compuestas; pues lo compuesto no es más que un montón o *aggregatum* de simples.

3º Ahora bien; donde no hay partes no puede haber ni extensión, ni figura, ni divisibilidad. Y las tales mónadas son los verdaderos átomos de la Naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas.

4º Tampoco es de temer la disolución, y no es concebible manera alguna por la cual pueda una sustancia simple perecer naturalmente (§ 89).

5º Por la misma razón, no hay tampoco manera por la cual una sustancia simple pueda comenzar naturalmente, puesto que no puede formarse por composición.

6º Puede decirse, por lo tanto, que las mónadas comienzan y acaban de una vez, es decir, que sólo pueden comenzar por creación y acabar por aniquilamiento: en cambio, lo compuesto comienza y acaba por partes.

7º Tampoco hay medio de explicar cómo una mónada pueda ser alterada o cambiada en su interior por otra criatura, puesto que nada puede trasponerse a ella, ni puede concebirse en ella ningún movimiento interno, capaz de ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido, como ello es posible en los compuestos, en los cuales hay cambios entre las partes. Las mónadas no tienen ventanas por donde algo pueda entrar o salir. Los accidentes no pueden desprenderse de las sustancias, ni andar fuera de ellas, como antiguamente hacían las especies sensibles de los escolásticos. Así pues, en una mónada no puede entrar de fuera ni sustancia ni accidente alguno [...].

11º Síguese de lo que acabamos de decir que los cambios continuos de las mónadas vienen de un *principio interno,* puesto que ninguna causa externa puede influir en su interior.

LEIBNIZ, *Monadologie*, traducción castellana García Morente, Porrúa, México, 1977, p. 389.

(B)

3. Al principio, recién libertado del aristotélico yugo, di en el vacío y en los átomos, que es lo que más llena la imaginación; pero, tras reiteradas meditaciones, desechada esa opinión, comprendí que era imposible hallar los principios de una unidad verdadera en la materia sola o elemento pasivo, puesto que todo en ella es mera colección o amontonamiento de partes, hasta el infinito. Ahora bien, la muchedumbre no puede tener su realidad, como no sea tomándola de las unidades verdaderas, las cuales provienen de otro origen y son muy otra cosa que los puntos, de los cuales es patente que lo continuo no puede componerse: para hallar, pues, esas unidades reales, vime obligado a recurrir a un átomo formal, ya que un ser material no puede ser, a un tiempo mismo, material y perfectamente indivisible o provisto de verdadera

unidad. Tuve, pues, que llamar de nuevo, y, por decirlo así, rehabilitar las formas sustanciales, tan mal tratadas hoy; pero de una manera que las hiciese inteligibles, y separando el uso que debe hacerse de ellas del abuso que se ha hecho. Hallé, pues, que su naturaleza consiste en la fuerza, y que de esto se sigue algo analógico con el sentimiento y el apetito, y que, por tanto, había que concebirlas a imitación de la noción que tenemos de las almas. Mas así como el alma no debe emplearse para dar razón del detalle de la economía del cuerpo del animal, así también pensé que no debían emplearse esas formas para explicar los problemas particulares de la naturaleza, si bien son necesarias para el establecimiento de verdaderos principios generales. Aristóteles las llama entelequias primas. Yo las llamo, quizá más inteligiblemente, fuerzas primitivas, que, no sólo contienen el acto o complemento de la posibilidad, sino también una actividad original [...].

11. Además, mediante el alma o la forma, hay una verdadera unidad que responde a lo que llamamos en nosotros el *yo*; lo cual no podría acontecer ni en la máquinas que el arte construye, ni en la simple masa de materia, por muy organizada que sea, la cual sólo puede ser considerada como un ejército, o un rebaño, o como un estanque lleno de peces, o como un reloj compuesto de ruedas y resortes. Sin embargo, si no hubiera verdaderas unidades sustanciales, no habría nada sustancial ni real en la colección. Esto obligó a Cordemoy a dejar a Descartes y pasarse a la doctrina de los átomos de Demócrito, para hallar una unidad verdadera. Pero los átomos de materia son contrarios a la razón, sin contar con que están, además, compuestos de partes, puesto que la adhesión invencible de una parte a otra —si pudiera concebirse o suponerse con razón— no sería bastante a destruir su diversidad. Sólo los átomos de sustancia, esto es, las unidades reales y absolutamente desprovistas de partes, son las fuentes de las acciones y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas y como los últimos elementos del análisis de las sustancias. Pudieran llamarse *puntos metafísicos*; tienen algo vital y poseen una especie de percepción, y los puntos matemáticos son su punto de vista para expresar el universo. Pero cuando las sustancias corpóreas se hallan apretadas, todos sus órganos conjuntos forman para nosotros un punto físico. Así pues, los puntos físicos son indivisibles sólo en apariencia: los puntos matemáticos son exactos, pero son solamente modalidades: sólo los puntos metafísicos o de sustancia —constituidos por las formas o almas— son exactos y además reales; y sin éstos no habría nada real, puesto que, sin verdaderas unidades, no habría muchedumbre.

LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature*, traducción castellana García Morente en ed. cit., Porrúa, México, 1977, pp. 41-42 y 44-45.

(C)

Parece también que lo que hace la esencia de un ser por agregación no es más que una manera de ser de aquellos de los que está compuesto; por ejemplo, lo que hace la esencia de un ejército no es más que una manera de ser de los hombres que

lo componen. Esta manera de ser supone, pues, una sustancia cuya esencia no sea una manera de ser de una sustancia. Toda máquina supone también alguna sustancia en las piezas de las que está hecha, y no hay multitud sin verdaderas unidades. Para abreviar, tengo por un axioma esta proposición idéntica que sólo por el acento es distinguida, a saber, *que lo que no es verdaderamente UN ser no es tampoco verdaderamente un SER*. Se ha creído siempre que el uno y el ser son cosas recíprocas. Una cosa es el ser, otra cosa son los seres; pero el plural supone el singular, y allí donde no hay un ser, menos aún habrá varios seres. ¿Se puede decir algo más claro?

LEIBNIZ, *Carta a Arnauld* (30/4/1687), en *Oeuvres*, Aubier-Montaigne, París, 1972, p. 252.

Ejercicios

1. ¿Cuál es la característica común que se atribuye a la mónada en los tres textos?

2. ¿Qué argumentación lleva a Leibniz a afirmar la unidad y la simplicidad de la mónada?

3. ¿Son lo mismo las mónadas de Leibniz que los átomos?

4. Las mónadas ¿son extensas?; ¿por qué?; ¿qué es la materia?

5. Enumera las restantes características de las mónadas, analizando el razonamiento mediante el cual se derivan desde la simplicidad.

APETICIÓN, PERCEPCIÓN, APERCEPCIÓN

1º La sustancia es un ser capaz de acción. Es simple o compuesta. La sustancia simple es la que no tiene partes. La compuesta es el conjunto de las sustancias simples o mónadas. *Monas* es voz griega, que significa unidad o lo que es uno.

Los compuestos o cuerpos son muchedumbres; y las sustancias simples, vidas, almas, espíritus, son unidades. Y tiene que haber en todo sustancias simples, porque sin simples no habría compuestas, y, por consiguiente, la naturaleza entera está llena de vida.

2º Las mónadas, como que no tienen partes, no pueden ni ser hechas, ni ser deshechas. No pueden ni empezar ni concluir naturalmente; duran, por consiguiente,

tanto como el universo, que será cambiado, mas no destruido. No pueden tener figura; que si la tuvieran, tendrían partes. Por consiguiente, una mónada, en sí misma y en el momento, no puede ser discernida de otra sino sólo por las cualidades y acciones internas, las cuales no pueden ser otra cosa que sus percepciones —es decir, las representaciones de lo compuesto o de lo que está fuera, en lo simple— y sus apeticiones —es decir, tendencias de una percepción a otra—, que son los principios del cambio. Porque la simplicidad de la sustancia no es obstáculo a la multiplicidad de las modificaciones, que deben hallarse juntas en la misma sustancia simple y deben consistir en la variedad de las relaciones con las cosas que están fuera.

Es como en un centro o punto que, aunque simple, acoge una infinidad de ángulos, formados por las líneas que en él concurren.

3º Todo en la naturaleza es lleno. Hay sustancias simples separadas efectivamente unas de otras por acciones propias, que alteran de continuo sus relaciones; y cada sustancia simple o mónada, que es el centro de una sustancia compuesta —como, por ejemplo, de un animal—, y el principio de su unicidad está rodeada de una masa compuesta por una infinidad de otras mónadas, que constituyen el cuerpo propio de esa mónada central, y, según las afecciones de ese cuerpo, ésta representa, como en una manera de centro, las cosas que están fuera de ella. Y el tal cuerpo es orgánico cuando forma una manera de autómata o máquina de la naturaleza, que es máquina no solamente en el todo, sino en las mínimas partes que se puedan notar. Y como quiera que, siendo el mundo lleno, todo está en él trabado y cada cuerpo obra sobre otro, más o menos, según la distancia, y es afectado a su vez por una reacción, síguese que cada mónada es un espejo viviente o provisto de acción interna, representativo del universo, según su punto de vista, y tan arreglado como el universo mismo. Y las percepciones, en la mónada, nacen unas de otras por las leyes de los apetitos o de las causas finales del bien y del mal, que consisten en las percepciones notables, arregladas o desarregladas; como los cambios de los cuerpos y los fenómenos de fuera nacen unos de otros por las leyes de las causas eficientes, es decir, de los movimientos. Así, entre las percepciones de la mónada y los movimientos de los cuerpos, hay una perfecta armonía preestablecida desde luego entre el sistema de las causas eficientes y el de las causas finales. Y en eso consiste la concordancia y unión física del alma y el cuerpo, sin que uno pueda alterar las leyes del otro.

4º Toda mónada con un cuerpo particular es una sustancia viva. Así pues, no sólo hay vida en todo, adjunta a los miembros y los órganos, sino también hay, entre las mónadas, infinitos grados y unas dominan más o menos sobre las demás. Pero cuando la mónada posee órganos tan ajustados que, por medio de ellos, hay relieve y distinción en las impresiones que éstos reciben y, por consiguiente, en las percepciones que las representan —como, por ejemplo, cuando, mediante la figura de los humores de los ojos, concéntranse los rayos luminosos y actúan con más fuerza— puede eso llegar hasta el sentimiento; es decir, hasta una percepción acompañada de memoria; esto es, una percepción de la cual perdura cierto eco para dejarse oír en ocasiones; y el viviente llámase entonces animal, y su mónada, alma. Y cuando esta alma se le-

vanta hasta la razón, es entonces algo más sublime y forma entre los espíritus, como luego explicaré.

Es cierto que los animales están a veces en el estado de simples vivientes, y sus almas en el estado de simples mónadas; y esto sucede cuando sus percepciones no son lo bastante distintas para poder ser recordadas, como ocurre en un sueño profundo sin ensueños o en un desvanecimiento; pero las percepciones que se han tornado enteramente confusas deben desenvolverse de nuevo en los animales, por las razones que luego diré. Así pues, conviene distinguir la *percepción*, que es el estado interno de la mónada cuando representa las cosas externas, y la *apercepción*, que es la conciencia o conocimiento reflexivo de este estado interior; esta conciencia no es dada a todas las almas, ni tampoco es dada siempre a la misma alma. Y por no haber hecho esta distinción, han fallado los cartesianos, los cuales consideraban nulas las percepciones de que no se apercibe uno, como el pueblo hace con los cuerpos insensibles. Por esto mismo han creído también los cartesianos que únicamente los espíritus son mónadas y que no tienen alma los animales ni hay otros principios de vida. Y así como han chocado contra la opinión común de los hombres, al negar el sentimiento a los animales, hánse sometido, por el contrario, a los prejuicios del vulgo, al confundir un largo desvanecimiento con una muerte en rigor, en la que cesase toda percepción; lo cual ha servido de confirmación a la opinión mal fundada de la destrucción de algunas almas y a la mala creencia de ciertos supuestos ingenios libres que combaten la inmortalidad del alma humana.

LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce*, traducción castellana García Morente, ed. cit., Porrúa, México, 1977, pp. 405-406.

Ejercicios

1. ¿Qué otras características se deducen aquí de la simplicidad de la mónada?

2. ¿Qué permite distinguir una mónada de otra? Comenta la frase: «Cada mónada es una representación del universo según su punto de vista». ¿Significa esto que todo el universo percibe, está vivo? ¿Incluso la materia? ¿Qué es el cuerpo?

3. ¿Con qué otros nombres podríamos traducir los términos *percepción* y *apetición*?

4. ¿Qué diferencia hay entre percepción y apercepción? ¿Poseen todas las mónadas ambas facultades?

Hay muchos indicios de los cuales podemos colegir que en todo momento existe en nuestro interior una multitud de percepciones que no van acompañadas de apercepción ni reflexión, sino que representan simplemente variaciones en el alma, de las cuales no somos conscientes, porque sus impresiones son, o demasiado débiles y numerosas, o demasiado uniformes, hasta tal punto que no presentan ninguna nota diferencial suficiente. No obstante, unidas unas con otras producen su efecto y se hacen sentir, por lo menos de una manera confusa, en la totalidad de la impresión. Del mismo modo, cuando nos habituamos al movimiento de un molino o de una cascada, acabamos por no percibirlo. Y no es que dicho movimiento no siga obrando sobre nuestros sentidos y produciendo, dada la armonía entre el cuerpo y el alma, la correspondiente alteración en nuestro espíritu, sino que la correspondiente impresión producida sobre el cuerpo y el alma, cuando pierde su novedad, no es lo bastante fuerte para encadenar nuestra atención y nuestra memoria, distraídas por otros objetos. Pues toda atención implica la memoria, y cuando no estamos, por decirlo así, avisados y prevenidos suficientemente para un determinado acto de conciencia, no ponemos reflexión en él, y pasa inadvertido para nosotros. Pero si alguien nos llama la atención sobre un determinado ruido que se deja oír en un momento dado, recordamos y adquirimos la conciencia de haberlo oído. Por consiguiente, hay estados de conciencia que no son percibidos al punto por nosotros, sino que la apercepción se efectúa después de cierto tiempo, por pequeño que éste pueda ser. Para hacer más patente la existencia de estas pequeñas percepciones que no podemos discernir en conjunto, me sirvo yo generalmente del ejemplo del estruendo de las olas que escuchamos desde la playa. Es claro que para percibir efectivamente el ruido de las olas debemos percibir el que produce cada una de las gotas de agua de que están compuestas, siendo así que este imperceptible ruido, sólo en unión con todos los demás, es decir, en el estrépito de la ola, es perceptible, y no lo sería si la gota en cuestión fuese única. Lo que indica que el ruido de cada gota debe de hacer alguna impresión sobre nosotros, por pequeña que ésta sea, y ser percibido en algún modo, pues de lo contrario la suma de cien mil gotas no produciría cantidad alguna, como no la produce la suma de cien mil ceros. Aun en el más profundo sueño siempre se tienen algunas sensaciones débiles y confusas, y jamás seríamos despertados por el estrépito más formidable si no tuviéramos en ese estado algún rudimento de percepción y de conciencia, como no podríamos romper una cuerda, aunque empleásemos el más poderoso esfuerzo, si ésta no fuese distendida y alargada en cierta medida por pequeños esfuerzos, aunque tal distensión y alargamiento sean casi imperceptibles.

Estas pequeñas percepciones son, por lo tanto, de mayor eficacia de lo que se cree. Sobre ellas se basan nuestras vagas impresiones y nuestro gusto, nuestra percepción de las cualidades sensibles, que en su conjunto son claras pero en sus partes confusas; sobre ellas se basan las afecciones que los cuerpos que nos rodean producen en nosotros, afecciones infinitas en sus modalidades, y por tanto la relación en que cada ser está con el resto del universo. Y hasta puede decirse que en fuerza de estas pequeñas percepciones el presente está preñado del porvenir y repleto del pasado, que todo

se relaciona (συμπ νοιαπαντα, como dijo Hipócrates), y que una mirada tan penetrante como la de Dios podría leer en la más humilde sustancia la historia entera del universo.

LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, traducción castellana Ovejero Mauri, ed. cit., Porrúa, México, 1977, pp. 65-66.

Ejercicios

1. ¿Qué significa decir que poseemos percepciones de las que no tenemos consciencia? Compáralo con la distinción establecida en el texto anterior entre percepción y apercepción.

2. ¿Cuál es el argumento que lleva a Leibniz a afirmar su existencia?

3. ¿Qué consecuencias deriva de ella Leibniz? Intenta elaborar el argumento implícito en el texto.

NOCIÓN COMPLETA DE SUSTANCIA

8. *Con la mira de distinguir las acciones de Dios y de las criaturas, se explica en qué reside la noción de una sustancia individual*

Es bastante difícil distinguir las acciones de Dios de las de las criaturas; porque, si hay quienes creen que Dios lo hace todo, otros se imaginan que no hace más que conservar la fuerza que ha dado a las criaturas; más adelante haremos ver cómo puede decirse lo uno o lo otro. Y, puesto que la acción y la pasión pertenecen propiamente a las sustancias individuales *(actiones sunt suppositorum)*, será necesario explicar lo que es tal sustancia. Es cierto que, cuando muchos predicados se atribuyen a un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye a ningún otro, se le llama sustancia individual; pero esto no es bastante, y semejante explicación es, tan sólo, nominal. Es preciso, por tanto, considerar lo que significa ser atribuido verdaderamente a cierto sujeto. Es, de cierto, que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, es preciso que lo esté virtualmente, y esto es a lo que los filósofos llaman *in-esse*, al decir que el predicado está en el sujeto. Y así es necesario que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que el que comprenda perfectamente la noción del sujeto, juzgaría también que el predicado le pertenece. Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ser completo consiste en tener una noción tan acabada de él, que baste para comprender y para deducir de ella todos los predicados del

sujeto a quien se atribuye esta noción. En vez de que el accidente es un ser cuya noción no encierra todo lo que puede atribuirse al sujeto a quien se atribuya esta noción. Y así, la cualidad de rey, que pertenece a Alejandro Magno, haciendo abstracción del sujeto, no es bastante para determinar a un individuo, y no encierra las demás cualidades del mismo sujeto, ni todo lo que la noción de este príncipe comprende; mientras que Dios, viendo la noción individual o *hecceidad* de Alejandro, ve al mismo tiempo en ella el fundamento y la razón de todos los predicados que puede decirse que le pertenecen verdaderamente, como, por ejemplo, que había de vencer a Darío y a Poro; hasta conocer *a priori* (y no por experiencia), si había de morir de muerte natural o envenenado, lo cual sólo podemos saber nosotros por la historia. Además, cuando se reflexiona sobre la conexión de las cosas, puede decirse que ha habido en todo tiempo, en el alma de Alejandro, rastros de todo lo que le sucedió, y signos de todo lo que le sucederá, y hasta rastros de todo lo que pasa en el universo, aunque sólo Dios es el que puede conocerlos todos.

9. *Que cada sustancia singular expresa el universo entero a su manera, y que en su noción todos los acontecimientos quedan comprendidos con todas sus circunstancias y con toda la serie de las cosas exteriores*

De aquí se siguen muchas paradojas de consideración, como entre otras, la de que no es cierto que dos sustancias se parezcan enteramente, y que sean diferentes *sólo en número*, y que lo que asegura Santo Tomás sobre este punto de los ángeles o inteligencias *(quod ibi omne individuum sit species infima)* es exacto con relación a todas las sustancias, con tal que se tome la diferencia específica, como lo hacen los geómetras respecto de sus figuras; que una sustancia sólo puede comenzar por creación, y perecer por aniquilación; que no se divide una sustancia en dos, ni de dos se forma una, y que, por lo tanto, el número de las sustancias ni aumenta, ni disminuye naturalmente, aunque con frecuencia se transformen. Además, toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el Universo, el cual expresa cada una a su manera, al modo que una misma ciudad se representa diversamente según las diferentes situaciones del que la mira. Así el Universo aparece en cierta manera multiplicado tantas veces cuantas son las sustancias, y se redobla la gloria de Dios mediante otras tantas representaciones, todas diferentes, de su obra. También puede decirse, que toda sustancia tiene impreso en cierto modo el sello de la sabiduría infinita y de la omnipotencia de Dios, y le imitan en cuanto es posible. Porque toda sustancia expresa, aunque confusamente, todo lo que sucede en el universo, pasado, presente o futuro, lo cual tiene alguna semejanza con una percepción o conocimiento infinito; y como todas las demás sustancias expresan ésta a su vez y se acomodan con ella, puede decirse que extiende su poder sobre todas las demás a semejanza de la omnipotencia del Creador [...].

12. *Que las nociones basadas en la extensión encierran algo imaginario y no pueden constituir la sustancia del cuerpo*

Volviendo ahora a nuestras reflexiones, creo que el que medite sobre la naturale-

za de la sustancia, que he explicado antes, hallará que toda la naturaleza del cuerpo, no consiste sólo en la extensión, es decir, en la magnitud, la figura y el movimiento, sino que es necesario reconocer en ella algo que tenga relación con las almas, y que comúnmente se llama forma sustancial, si bien no cambia nada en los fenómenos, lo mismo que no cambia el alma de las bestias, si es cosa que la tienen. Hasta se puede demostrar, que la noción de la magnitud, de la figura y del movimiento, no es tan distinta como se cree: porque hay en ella algo de imaginario y de relativo a nuestras percepciones, como sucede, aunque en mayor grado, con el calor, el color y otras cualidades semejantes de las que se duda si se encuentran verdaderamente en la naturaleza de las cosas fuera de nosotros. Por esta razón, esta clase de cualidades no pueden constituir ninguna sustancia. Y si no hay otro principio de identidad en el cuerpo, que el que acabamos de decir, jamás un cuerpo subsistirá más de un momento. Sin embargo, las almas y las formas sustanciales de los demás cuerpos, son muy diferentes de las almas inteligentes, las cuales son las únicas que conocen sus acciones, y no sólo no perecen naturalmente, sino que guardan siempre el fundamento del conocimiento de lo que son ellas mismas; lo cual las hace susceptibles de castigo y de recompensa, y las convierte en ciudadanos de la república del universo, cuyo monarca es Dios; de donde se sigue que todas las demás criaturas deben servirles; punto de que hablaremos después con más amplitud.

13. *Merced a que la noción individual de cada persona encierra de una vez por todas cuanto le ocurrirá siempre, se ven en ella las pruebas* a priori *de la verdad de cada acontecimiento, o por qué ha ocurrido uno más bien que otro. Pero estas verdades, aunque seguras, no dejan de ser contingentes, pues se fundan en el libre albedrío de Dios y de las criaturas, cuya elección tiene sus razones que inclinan pero no de modo necesario*

Pero antes de pasar adelante, es preciso resolver una dificultad muy grave que nace de los fundamentos que acabamos de exponer. Hemos dicho que la noción de una sustancia individual encierra de una vez para siempre todo lo que puede suceder a ésta, y que, atendiendo a esta noción, puede verse en ella todo lo que es posible enunciar con verdad de aquélla, al modo que podemos ver en la naturaleza del círculo todas las propiedades que de ella pueden deducirse. Pero al parecer, con esa doctrina, la diferencia entre las verdades contingentes y las necesarias se destruye, la libertad humana no tendrá ya lugar, y una fatalidad absoluta reinará sobre todas nuestras acciones, lo mismo que sobre todos los demás sucesos del mundo. A lo cual respondo que es preciso distinguir entre lo que es cierto y lo que es necesario: todo el mundo conviene en que los futuros contingentes son seguros, puesto que Dios los prevé, pero no por esto se reconoce que sean necesarios. Pero, se dirá, si se puede deducir infaliblemente una conclusión de una definición o noción, aquélla será necesaria. Ahora bien, nosotros sostenemos que todo lo que debe suceder a una persona, está ya comprendido virtualmente en su naturaleza o noción, como lo están las propiedades en la definición del círculo, y, por tanto, la dificultad queda en pie.

Para responder a esta objeción sólidamente, digo, que la conexión o consecuencia es de dos clases: la una es absolutamente necesaria, implicando contradicción la contraria, deducción que tiene lugar en las verdades eternas, como son las de la geometría; la otra, sólo es necesaria *ex hypothesi*, y, por decirlo así, por accidente, siendo contingente en sí misma, siempre que la contraria no implique contradicción. Y esta conexión se funda, no en las ideas puras, ni en el puro entendimiento de Dios, sino en sus decretos libres y en el curso y enlace de las cosas en el universo. Pongamos un ejemplo: habiendo de ser Julio César dictador perpetuo y dueño de la república y de destruir la libertad de los romanos, esta acción está comprendida en su noción, porque suponemos que es propio de la naturaleza de la noción perfecta de un sujeto el comprenderlo todo, para que de este modo el predicado esté incluido en ella *ut possit inesse subjecto*. Podría decirse que el sujeto no debe ejecutar esa acción en virtud de esa noción o idea, puesto que sólo le cuadra por la única razón de que Dios lo sabe todo. Pero se insistiría diciendo, que su naturaleza o forma responde a esa noción, y puesto que Dios le ha impuesto este papel, es necesario que lo desempeñe. Yo podría responder, acudiendo a los futuros contingentes, que sólo tienen realidad en el entendimiento y la voluntad de Dios, y puesto que Dios les ha dado esta forma de antemano, sería imprescindible que también ellos respondieran a ella. Pero prefiero resolver las dificultades a excusarlas, valiéndome del ejemplo de otras semejantes, y lo que voy a decir servirá para aclarar lo mismo la una que la otra de las dos propuestas. Éste es el caso en que es preciso aplicar la distinción de las conexiones, y digo, que lo que sucede conforme a tales antecedentes es seguro, pero no es necesario, y si alguno hiciese lo contrario, no haría una cosa que fuese imposible de suyo, aunque sea imposible *(ex hypothesi)* que esto se realice. Porque si alguno fuera capaz de acabar toda la demostración, en cuya virtud pudiera probar esta conexión del sujeto, que es César, y del predicado, que es su feliz empresa, haría ver, en efecto, que la dictadura futura de César tiene su fundamento en su noción o naturaleza, y que en ella se encuentra la razón por qué prefirió César pasar el Rubicón a detenerse, y por qué ganó y no perdió la batalla de Farsalia, y que era muy racional, y por consiguiente seguro, que esto sucediera; pero de ningún modo que sea necesario en sí mismo, ni que lo contrario implique contradicción. A la manera que es racional y seguro que Dios obrará siempre lo mejor, y, sin embargo, lo que es menos perfecto no implica contradicción. Porque se encontraría que la demostración de este predicado de César no es tan absoluta como la de los números o la de la geometría, como que aquélla supone la serie de las cosas que Dios ha escogido libremente, y que está fundado en el primer decreto libre de Dios, que exige hacer siempre lo más perfecto, y en el decreto que Dios ha dictado (después del primero) respecto de la naturaleza humana, según el cual, el hombre hará siempre (aunque libremente) lo que parezca mejor. Ahora bien, toda verdad que se funda en esta clase de decretos, es contingente, aunque sea cierta; porque estos decretos no cambian la posibilidad de las cosas, y, como queda dicho, aunque Dios escoge siempre seguramente lo mejor, esto no impide que lo que es menos perfecto sea y subsista posible en sí mismo, aunque no se realice, porque no es su imposibilidad, sino su imperfección, la que obliga a desecharlo. Ahora bien, no es necesario aquello cuyo opuesto sea posible. Por consiguiente, podremos resolver estas dificultades, por graves que parezcan (y, en efecto, lo son mucho para

todos los que han tratado en alguna ocasión esta materia), con tal que se tenga muy en cuenta que todas las proposiciones contingentes tienen razones para ser así y no de otra manera o, lo que es lo mismo, que tienen pruebas *a priori* de su verdad que las hacen ciertas y que muestran que la conexión del sujeto con el predicado, en estas proposiciones, tiene su fundamento en la naturaleza de ambos; pero que no tienen demostraciones de necesidad, puesto que estas razones sólo se fundan en el principio de la contingencia o de la existencia de las cosas, es decir, sobre lo que es o parece ser lo mejor entre muchas cosas igualmente posibles, en vez que las verdades necesarias se fundan en el principio de contradicción y en la posibilidad o imposibilidad de las esencias mismas, sin que tenga esto que ver con la voluntad libre de Dios o de las criaturas [...].

34. *De la diferencia de los espíritus y de las otras sustancias, almas o formas sustanciales, y de que la inmortalidad pedida supone el recuerdo*

Suponiendo que los cuerpos que constituyen *unum per se*, como el hombre, son sustancias y tienen formas sustanciales, y que las bestias tienen alma, es preciso reconocer que estas almas y estas formas sustanciales no pueden perecer enteramente, como no pueden perecer los átomos o las más ínfimas partes de la materia en opinión de otros filósofos; porque ninguna sustancia perece, por más que pueda transformarse. Tales sustancias expresan también el universo, aunque más imperfectamente que los espíritus. Mas la principal diferencia consiste, en que tales sustancias no conocen lo que ellas son, ni lo que hacen, y por consiguiente, no pudiendo reflexionar, no pueden descubrir las verdades necesarias y universales. Careciendo, pues, de reflexión carecen por tanto de la cualidad moral, de donde resulta que, pasando por mil transformaciones, al modo que la oruga se convierte en mariposa, respecto a la moral o a la práctica es lo mismo que si pereciesen, y hasta puede decirse físicamente, como es costumbre decir, que los cuerpos perecen por su corrupción. Pero el alma inteligente, al conocerse a sí propia, y al poder decir este *yo*, que significa mucho, no sólo subsiste y permanece metafísicamente mejor que las otras sustancias, sino que subsiste la misma moralmente y constituye la misma personalidad. Porque el recuerdo, el conocimiento de este *yo* es lo que la hace capaz de castigo y de recompensa. Y así la inmortalidad que exigen la moral y la religión no consiste sólo en esta subsistencia perpetua, que es común a todas las sustancias, puesto que sin este recuerdo de lo que se ha sido, no tendría aquélla nada de deseable. Supongamos que un particular se encuentra de repente rey de la China, pero a condición de olvidar lo que ha sido, quedándose como si naciera de nuevo; en la práctica, o en cuanto a los efectos que es posible percibir, ¿no es esto lo mismo que si se le hubiera aniquilado, y que en su lugar y en el mismo instante se creara un rey para la China? Ahora bien, este particular no tendría razón alguna para desear semejante cosa.

LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, traducción castellana Azcárate, ed. cit., Porrúa, México, 1977, pp. 11-12, 14-16 y 33.

rece, Aristóteles impartía algunas de sus clases paseando con sus alumnos por una galería porticada *(perípatos)*. Dirige el Liceo durante trece años, a lo largo de los cuales continúa investigando y escribe gran cantidad de obras. Pero de nuevo los acontecimientos políticos (la muerte de Alejandro en 323 a. de C., la nueva reacción antimacedónica de Atenas, y la acusación de impiedad a Aristóteles —como antaño a Sócrates—, a quien los nacionalistas atenienses odian por sus conexiones con Macedonia) fuerzan al Estagirita a interrumpir su carrera filosófica y huir de Atenas, no queriendo, dice, que los atenienses «pecaran por segunda vez contra la filosofía». Aristóteles se refugia en Calcis, en la isla de Eubea. Allí muere al año siguiente (322 a. de C.) de una enfermedad de estómago, cuando sólo cuenta sesenta y dos años de edad. En su testamento —del que se ocupará su amigo Antípatro, general de Alejandro—, se muestra preocupado por el bienestar de su hija Pitia, de su segunda esposa, Herpilis, y del hijo que tuvo con ella, Nicómaco, así como de su sobrino Nicanor y de sus servidores y esclavos. Teofrasto, el más fiel y destacado discípulo de Aristóteles, asumió la dirección del Liceo.

* * *

Aristóteles dejaba una obra inmensa y variada, que comprende dos clases de escritos: los publicados por el filósofo, hoy perdidos, y los no publicados pero, paradójicamente, conservados.

El primer grupo son las llamadas obras *exotéricas* (destinadas a un público amplio), perdidas durante los primeros siglos de la era cristiana. Conocemos, sin embargo, sus títulos por las listas conservadas de las obras de Aristóteles, y tenemos una idea de su contenido por las citas o las imitaciones que de ellas hicieron autores posteriores. Sus obras de forma y contenido próximos a los de Platón, y, según cuentan, de muy bella expresión literaria. Las tres obras más características de este grupo son el diálogo *Eudemo* (donde Aristóteles comparte la doctrina platónica de la inmortalidad del alma y la reminiscencia), el *Protréptico* (exhortación a la filosofía entendida como contemplación de las ideas) y el diálogo *Sobre la filosofía* (donde Aristóteles presenta a Platón como el punto culminante de la filosofía precedente, pero critica ya su teoría de las ideas como números matemáticos).

El segundo grupo está constituido por una serie de manuscritos de Aristóteles, notas que utilizaría para preparar sus cursos en el Liceo, y que son a menudo llamadas obras *esotéricas* (destinadas al uso interno de la escuela), o también *acromáticas* (es decir, destinadas a la enseñanza oral). El estilo se torna más árido, «ya no es el maestro quien dialoga con los discípulos, sino que las tesis mismas dialogan, a menudo tomadas de filósofos del pasado, en el espíritu del maestro»; pero «asistimos [...], no a la exposición dogmática

de una doctrina, sino al devenir a veces laborioso de una verdad que se abre camino entre dificultades y contradicciones».[1]

En la actualidad, leemos estas obras de Aristóteles según la edición que de ellas publicó Andrónico de Rodas hacia 60 a. de C. Andrónico —uno de los sucesores de Aristóteles en la dirección del Liceo— agrupó los tratados dispersos en obras unitarias y les impuso un título que pudiera más o menos englobarlos. De este modo, el conjunto de obras de Aristóteles se nos ha transmitido como un todo sistemático, un *corpus*, que incluye, entre otros, los siguientes escritos:

Tratados de lógica (reunidos a partir del siglo VI d. de C. bajo el título de *Organon*	*Categorías* *De la interpretación* (sobre la proposición) *Primeros Analíticos* (del silogismo) *Segundos Analíticos* (de la demostración) *Tópicos* (de la dialéctica) *Refutaciones Sofísticas* (de las falacias)
Obras de filosofía de la naturaleza y psicología	*Física* *Del cielo* *De la generación y de la corrupción* *Meteorológicos* *Del alma* *Parva naturalia* (pequeños tratados sobre la sensación, la memoria, el sueño, la vida y la muerte, la respiración...) *Historia de los animales* *De las partes de los animales*
Escritos metafísicos	*Metafísica*
Obras sobre ética y política	*Ética a Nicómaco* *Ética a Eudemo* *Gran Moral* *Político*
Obras sobre estética, historia y literatura	*Retórica* *Poética*

1. AUBENQUE P.: «Aristóteles y el Liceo» en PARAIN (dir.:) *Historia de la filosofía*. Siglo XXI, Madrid, 1980, p. 190.

Conviene añadir a esta lista la *Constitución de Atenas*, una de las ciento cincuenta y ocho constituciones de diversos estados griegos y bárbaros que Aristóteles redactó, y que fue descubierta en 1890.

El orden del *Corpus* sigue el modo en que Aristóteles suele dividir la filosofía:

—1. La filosofía *teorética*, cuya finalidad es alcanzar el conocimiento en cuanto tal. Se divide en:
a) Física o filosofía natural, que estudia las cosas materiales móviles.
b) Matemática, que estudia las inmóviles pero no separadas (de la materia).
c) Metafísica, que estudia las realidades separadas de la materia (trascendentes) e inmóviles.

—2. La filosofía *práctica* se ocupa de la acción humana. Incluye principalmente:
a) La política.
b) La ética.

—3. La filosofía *poética*, o técnica, cuyo objetivo es la producción:
a) Teoría del arte.

Los estudios aristotélicos de los últimos años concernientes al contenido doctrinal del *Corpus* permiten hoy día una imagen del pensamiento del filósofo muy distinta a la tradicional. En el Medioevo, y durante siglos, el *Corpus* fue considerado como la exposición sistemática de una doctrina definitivamente constituida y acabada, que Aristóteles habría puesto por escrito cuando era director del Liceo. Los estudios actuales, en cambio, se esfuerzan en rastrear, dentro de la masa de escritos no fechados que recopiló Andrónico, la evolución del pensamiento de Aristóteles. En este sentido, destacan las investigaciones del filólogo alemán W. Jaeger a principios de siglo. Jaeger distinguió en la génesis del *Corpus aristotelicum* tres etapas sucesivas, que constituirían un progresivo distanciamiento de Platón y la metafísica y una progresiva conversión hacia estudios positivos en el ámbito de las ciencias biológicas y sociales. Aunque el sentido, la dirección concreta, de esta evolución y su carácter lineal han sido vivamente discutidos, lo cierto es que, hoy día, debe leerse el *Corpus* como un conjunto de tratados escritos en épocas diversas y que muestran momentos distintos en el desarrollo del pensamiento aristotélico, desarrollo que exige, en determinados aspectos (la teoría de las Ideas, la psicología dualista, etc.), distanciarse y diferenciarse claramente de la filosofía de Platón. Este pensamiento, pues, fue evolucionando progresivamente, pero forma un conjunto que trataremos de comprender (en sus diversos aspectos: lógica, física, metafísica, etc.) a través de los textos mismos de Aristóteles.

1. Lógica

La lógica es, seguramente, el logro más notorio de Aristóteles, su aportación más original y duradera a la filosofía en general. Su genio otorgará a la lógica rango de ciencia autónoma allí donde «antes no había absolutamente nada». Y la casi perfección de su análisis del proceso deductivo del razonamiento (silogística) hará, por lo demás, que la lógica sea durante más de veinte siglos fundamentalmente lógica aristotélica. Esta disciplina, en efecto, no experimentará nuevamente un desarrollo similar hasta las aportaciones en lógica matemática o simbólica de Frege y Boole (siglo XIX), Russell y Whitehead (siglo XX).

El conjunto de obras lógicas de Aristóteles fue englobado por la tradición bajo el título de *Órganon*, quizás porque la analítica (tal como la llamó el filósofo) es la ciencia del razonamiento y por ello es previa y necesaria a toda otra ciencia; es instrumento *(órganon)* para las demás. De hecho, Aristóteles mismo la omite en su clasificación de las ciencias, al tiempo que da a entender en la *Metafísica* (IV, 3) su carácter de ciencia propedéutica, esto es, preliminar.

Texto 1

La lógica es el estudio del pensamiento en su esfuerzo por expresar la verdad de las cosas. Y pensamos con el lenguaje, con la palabra. Así pues, las *Categorías* —tratado que abre el *Órganon* aristotélico— comienza por considerar algunos hechos lingüísticos.

Distingue el Estagirita entre las palabras en combinación, unidas unas con otras (la proposición), y las palabras separadas (el término). En el primer caso, decimos, por ejemplo, «el hombre corre»; en el segundo, «hombre», «buey», «corre»... La proposición es el objeto de estudio del tratado *De la interpretación*; el término lo es de las *Categorías*.

La teoría aristotélica de las categorías incide en un punto conflictivo del pensamiento anterior: el de la equivocidad o ambigüedad del verbo griego *eînai* (ser). «*Ser* se dice de muchas maneras»; en efecto, no es lo mismo decir «Sócrates *es* un hombre», «Sócrates *es* blanco», «Esto *es* pequeño», etc. En cada caso lo predicado, o dicho, acerca del sujeto es distinto. Dado que, en griego, el verbo *kategoreo* significó «decir algo» de alguien o de alguna cosa, las categorías son, para Aristóteles, las diversas maneras de atribuir cosas a un sujeto. Es decir, las categorías son los términos con que expresamos los predicados más genéricos bajo los cuales se puede clasificar todo lo que existe: en tanto que sustancia, cantidad, calidad, etc.

Habrá, pues, según Aristóteles, tantas categorías como tipos de predicados. Pero la relación de cuántas y cuáles son las categorías no es exactamente igual en los diversos tratados en que el Estagirita expone su doctrina. Así, mientras que en *Categorías* y *Tópicos* la lista es de diez, en obras tal vez posteriores como los *Segundos Analíticos* y la *Física* las categorías de *posición* y *situación* quedan excluidas. Y es que en este punto, Aristóteles se limita a presentar una lista y a analizar en especial las cuatro primeras categorías (sustancia, cantidad, calidad y relación), pero no justifica por qué son éstas y no otras, ni por qué diez u ocho, menos o más.

¿QUÉ SON Y CUÁLES SON LAS CATEGORÍAS?

§ 1. Las palabras, cuando se toman aisladamente, expresan una de las cosas siguientes: sustancia, cuantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, estado, acción, o, por último, pasión.

§ 2. De la sustancia son ejemplos, hombre, caballo; de la cuantidad, de dos codos, de tres codos; de la cualidad, blanco, gramatical; de la relación, doble, mitad, más grande; del lugar, en la plaza pública, en el liceo; del tiempo, ayer, el año pasado; de la situación, estar acostado, estar sentado; del estado, estar calzado, estar armado; de la acción, cortar, quemar; de la pasión, ser cortado, ser quemado.

§ 3. Ninguna de estas palabras, que acabamos de enumerar, lleva consigo y por sí sola la idea de afirmación o de negación. Mediante la combinación de estas palabras, y no de otro modo, se forman la afirmación y la negación. En efecto, toda afirmación, como toda negación, debe ser verdadera o falsa. Por el contrario, las palabras que no están combinadas con otras, no expresan ni verdad ni error; como, por ejemplo, hombre, blancura, corre, triunfa.

ARISTÓTELES, *Categorías*, cap. 4

Actividades

1. Señala a qué categoría aristotélica corresponden las siguientes frases:

   a) Sócrates es hombre.
   b) Sócrates es blanco.
   c) Las *polis* tenían unos 150.000 habitantes.
   d) Los espartanos están armados.
   e) Los atenienses lo están menos.
   f) Los espartanos vencieron a los atenienses.
   g) Pero los persas fueron vencidos por Alejandro Magno.

h) El Liceo estaba en las afueras de Atenas.
i) El Liceo es posterior a la Academia.
j) El maestro está de pie.
k) Los alumnos se han ido.
l) El maestro es bueno.
m) Los alumnos son cuarenta.
n) Hoy no existen gladiadores.
o) La paciencia es una virtud.

Texto 2

La aportación más original y valiosa de Aristóteles como lógico es su doctrina del silogismo (o silogística), desarrollada fundamentalmente en los *Primeros Analíticos*.

El silogismo es «una enunciación, en la que, una vez sentadas ciertas proposiciones, se concluye necesariamente en otra proposición diferente, sólo por el hecho de haber sido aquéllas sentadas». La silogística es, pues, el estudio sistemático del proceso de inferencia o deducción atendiendo a su corrección formal, es decir, a la coherencia interna del razonamiento, independientemente del contenido o la materia concreta de las proposiciones. Por ello, la silogística será el instrumento que permitirá a la ciencia en general avanzar segura de la validez de cada uno de sus pasos.

EL SILOGISMO: DEFINICIÓN Y ELEMENTOS

§ 1. Diremos ante todo cuál es la materia y cuál el fin de este estudio: la materia es la demostración; el fin es el conocimiento de la demostración. § 2. Luego definiremos las palabras siguientes; proposición, término, silogismo; y mostraremos lo que es un silogismo completo y lo que es un silogismo incompleto.

§ 4. Así pues, en primer lugar la proposición es una enunciación que afirma o niega una cosa de otra. § 5. Es universal, particular, o indeterminada. La llamo universal, cuando el atributo pertenece a toda la cosa, o no se dice de parte alguna de la cosa; particular cuando el atributo se afirma o se niega de una parte de la cosa, o bien cuando no pertenece a toda la cosa; indeterminada, cuando el atributo se afirma o se niega del sujeto, sin indicación de universalidad ni de particularidad; por ejemplo, estas dos proposiciones: la noción de los contrarios es una sola y misma noción; el placer es un bien [...].

§ 7. Llamo término al elemento de la proposición; es decir, al atributo y al sujeto a que aquél se atribuye, ya se una a él, ya se separe, la idea de ser o de no ser.

§ 8. El silogismo es una enunciación, en la que, una vez sentadas ciertas proposiciones, se concluye necesariamente en otra proposición diferente, sólo por el hecho de haber sido aquéllas sentadas. Cuando digo sólo por el hecho de haber sido sentadas las primeras proposiciones, quiero decir que a causa de ellas resulta probada la otra proposición; y entiendo por esta última expresión, que no hay necesidad de un término extraño para obtener la conclusión necesaria. § 9. Llamo, por tanto, silogismo completo aquel en que no hay necesidad de ningún otro dato además de los previamente admitidos, para que la proposición necesaria aparezca en toda su evidencia: § 10. Llamo incompleto aquel en que se necesitan uno o más datos, que pueden ser precisos además de los términos sentados al principio, pero que no han sido, sin embargo, formulados de un modo terminante en las proposiciones.

ARISTÓTELES, *Primeros Analíticos*, I, cap. 1

Ejercicios

1. ¿Cuáles son los elementos de un silogismo? Defínelos.

Actividades

1. Indica cuáles de estos enunciados son proposiciones y cuáles no:
   a) Algunos palestinos son israelíes.
   b) Trabajad despacio.
   c) El sol es una estrella.
   d) Toda estrella es móvil.
   e) Espero que suene pronto el timbre.

2. Indica los términos de los siguientes silogismos:
   a) Todo *B* es *A*.
   Ningún C es A.
   Ningún *C* es *B*.
   b) Toda ciudad o estado es una especie de comunidad.
   Toda comunidad se ha formado teniendo como fin un determinado bien.
   Toda ciudad o estado aspira a un determinado bien.

Texto 3

La lógica aristotélica ha recibido a menudo el calificativo de «formal», en el sentido de ocuparse meramente de la corrección de un razonamiento o silogismo con independencia del conocimiento de la realidad.

Los *Primeros Analíticos* contienen, ciertamente, lo que podría denominarse la «lógica formal» de Aristóteles: su estudio del silogismo como instrumento para un razonar correcto, coherente.

Sin embargo, esta perspectiva es, en rigor, insuficiente. La lógica es, según Aristóteles, el análisis del pensamiento, pero de un pensamiento que piensa la realidad. Las cuestiones de contenido deben, pues, completar las cuestiones puramente metodológicas o formales. Si se quiere hacer posible un saber científico, además de coherente consigo mismo, el razonamiento precisa fundamentarse en premisas verdaderas. Por ello, los *Segundos Analíticos* se ocupan del análisis de aquel silogismo que compete a la ciencia: la prueba o demostración. Otros tipos de silogismo serán el dialéctico (o probabilístico) y el contencioso (o falso), de los que se ocupa Aristóteles en los *Tópicos* y en las *Refutaciones sofísticas*, respectivamente.

EL PROCEDIMIENTO SILOGÍSTICO PROPIO DE LA CIENCIA ES LA DEMOSTRACIÓN

§ 1. Nosotros creemos saber de una manera absoluta las cosas y no de una manera sofística, puramente accidental, cuando creemos saber que la causa por la que la cosa existe es la causa de esta cosa, y por consiguiente, que la cosa no puede ser de otra manera que como nosotros la sabemos.

§ 2. Lo que prueba claramente que el saber es sobre poco más o menos esto mismo, es que entre los que no saben y los que saben no hay más que esta diferencia: que los primeros creen saber, y los segundos saben realmente, § 3, que la cosa de que tienen conocimiento absoluto no puede absolutamente ser de otra manera que como ellos la saben.

§ 4. Si hay todavía otra manera de saber, es cosa que diremos más adelante; lo que aquí decimos es que se puede saber también por demostración. § 5. Llamo demostración al silogismo que produce ciencia; y entiendo por silogismo que produce ciencia, aquel que sólo con que lo poseamos ya sabemos alguna cosa.

§ 6. Luego si saber es verdaderamente lo que hemos dicho, se sigue de aquí necesariamente que la ciencia demostrativa procede de principios demostrativos, de principios inmediatos, más notorios que la conclusión de que son causa y a que preceden. Mediante estas condiciones, en efecto, serán también los principios propios de lo demostrado. § 7. Porque podrá muy bien haber silogismo sin estas condiciones, pero sin ellas no habrá demostración, porque entonces el tal silogismo no producirá la ciencia.

§ 8. Por lo tanto, es preciso que los principios sean verdaderos, porque no es posible saber lo que no existe; por ejemplo, que el diámetro es conmensurable. § 9. Es preciso además que los primitivos de que se parte sean indemostrables; porque no se sabrían, puesto que no se tendría la demostración de ellos, y saber de otro modo que de una manera accidental las cosas, cuya demostración es posible, es poseer su demostración. § 10. Además, es preciso que los principios sean causas de la conclusión, que sean más notorios que ella y anteriores a ella: causas, porque no sabemos una cosa sino después de haber conocido la causa; anteriores, puesto que son causa: y previamente conocidos, no sólo en tanto que se conoce la palabra que los expresa, sino además porque no sabe que ellos existen.

§ 11. Los términos: anterior y más notorio, pueden entenderse en dos sentidos; porque no debe confundirse lo anterior por naturaleza con lo anterior para nosotros, así como tampoco lo más notorio por naturaleza con lo más notorio para nosotros. Llamo anterior y más notorio para nosotros lo que está más próximo a la sensación; pero considerado de una manera absoluta, el primitivo más notorio es el que más se aleja de ella, porque lo más lejano de la sensación es lo más general precisamente, y lo más aproximado es lo particular; y todas estas cosas son opuestas las unas a las otras.

§ 12. Partir de los principios propios de la cosa es partir de los primitivos de esta cosa; porque para mí es lo mismo primitivo que principio.

ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*,
I, cap. 2

Ejercicios

1. ¿Cuándo podemos decir que *sabemos* algo? Explícalo.

2. ¿Qué relación hay entre silogismo y demostración? Explícalo y haz el diagrama correspondiente.

3. Relee atentamente el texto: los principios de un silogismo demostrativo ¿deben ser «anteriores y más notorios» que su conclusión?

   a) Respecto a nosotros, o bien.
   b) Respecto a su naturaleza.

   ¿Sabrías explicar qué significa esta distinción entre el orden del ser y el del conocer?

Actividades

1. Cada uno de los siguientes razonamientos, ¿es un silogismo?, ¿por qué?; ¿es una demostración?, ¿por qué?
   a) Si llueve, me mojo.
   b) Si todos los hombres son mortales y todos los europeos son hombres, entonces todos los europeos son mortales.
   c) Si todos los españoles son toreros y ningún francés es español entonces ningún francés es torero.

Texto 4

La ciencia es el conocimiento de las causas en tanto que necesarias. La actividad científica consiste, por tanto, en demostrar. Pero esta demostración —condición de posibilidad del saber científico— deberá partir forzosamente, en su proceso, de premisas verdaderas e inmediatas, de principios, o primitivos, propios del objeto en cuestión que son, ellos mismos, indemostrables. A partir de los principios de la ciencia procede deductivamente; es decir, a partir de unos principios universales —y utilizando adecuadamente las reglas de la lógica formal— se demuestra la certeza de ciertos hechos empíricos, singulares.

Sin embargo, ¿cómo pueden ser conocidos, y mediante qué facultad de la inteligencia, esos primeros principios de que la ciencia parte? Por un lado, ha quedado establecido ya que son indemostrables. Por otro, Aristóteles rechaza la teoría platónica de la reminiscencia para el conocimiento de los universales. En su lugar, afirma que todo conocimiento tiene su origen en la sensación.

Hay sensación del ser particular, concreto; pero la sensibilidad se eleva desde la contemplación de casos individuales similares (Sócrates, Callias...) a la captación de lo general que los subsume (el concepto «hombre»), y el proceso ascendente no cesa hasta que se determinan los universales indivisibles, esto es, no constituidos por un género y una diferencia específica (las categorías) y se formulan primeros principios.

Este proceso de lo singular a lo general es la *inducción*. Y la facultad de la inteligencia que capta lo universal a partir de la percepción de singulares es el *entendimiento* (o intuición intelectual).

La deducción a partir de los primeros principios exige, pues, una operación previa y de sentido inverso, la inducción, que permite conocer esos principios.

Deducción	Universal ↓ Particular	a través de la *demostración* (o silogismo científico)
Inducción	Universal ↑ Particular	mediante el *entendimiento* (o intuición intelectual)

Desde el punto de vista lógico, las premisas (universales) son anteriores a la conclusión (particular). Pero desde el punto de vista epistemológico, nuesto conocimiento parte de los sentidos, esto es, de lo singular y concreto, y asciende después, por intuición intelectual, a lo general.

EL CONOCIMIENTO DE LOS PRINCIPIOS

§ 1. En cuanto a saber cómo pueden ser conocidos los principios, y cuál es la facultad que nos los da a conocer, nos lo hará ver claramente la solución de algunas dudas que necesitamos discutir ante todo.

§ 2. Hemos asentado precedentemente que no es posible saber nada por la demostración, sino a condición de conocer los primeros principios, los principios inmediatos. § 3. Pero este conocimiento de los principios inmediatos, puede preguntarse, ¿es o no de la misma naturaleza que el conocimiento de las conclusiones? ¿Hay ciencia de los unos y de las otras, o no las hay? ¿Hay ciencia para éstas, y algún modo diferente de conocimiento para aquéllos? Las facultades que sirven para conocer los principios ¿son adquiridas por nosotros sin darse en nosotros primitivamente? O bien, dándose en nosotros primitivamente, ¿permanecen al principio ocultos?

§ 4. Creer que nosotros los poseamos de esta manera es un absurdo: porque se seguiría de aquí, que, teniendo conocimientos más exactos que la misma demostración, sin embargo nosotros los ignoramos; y por otra parte, si los adquirimos sin tenerlos anteriormente, ¿cómo podríamos conocerlos, cómo podríamos aprenderlos sin un conocimiento anterior? Todo esto es imposible, como ya lo hicimos ver en la demostración. Luego evidentemente, ni es posible que tengamos primitivamente estos principios, ni que se formen en nosotros sin que tengamos ningún conocimiento de ellos, ni facultad alguna para adquirirlos.

§ 5. Y así, es de necesidad que tengamos algún poder de adquirirlos, sin que por eso esta facultad, poseída por nosotros, sea superior en exactitud a los principios mismos [...]. Ahora bien, esto es lo que aparece encontrarse en todos los animales,

puesto que todos tienen poder innato de juzgar, que se llama sensibilidad. Siendo la sensibilidad una facultad innata en los animales, va acompañada en algunos de la persistencia de la sensación, y en otros no. En aquellos en que no tiene lugar esta persistencia, el conocimiento en general, o por lo menos en los casos en que la percepción se borra en el momento, no pasa en ellos más allá de la sensación misma. Los otros, por el contrario, conservan después de la sensación algo en el alma; y hay muchos animales que están constituidos de esta manera. Pero hay sin embargo entre ellos la diferencia de que en unos se forma la razón a causa de esta persistencia de las sensaciones, y que en otros la razón no se forma jamás. Y así la memoria, como decimos, viene de la sensación; y de la memoria de una misma cosa, muchas veces repetida, viene la experiencia; porque los recuerdos pueden ser numéricamente multiplicados, pero la experiencia que ellos forman es siempre una. De la experiencia, o sea de todo lo universal que se ha depositado en el alma, unidad que subsiste siempre, además de los objetos múltiples, y que es una e idéntica en todos estos objetos, viene el principio del arte y de la ciencia; del arte, si se trata de producir las cosas; de la ciencia, si se trata de conocer las cosas que existen.

§ 6. Por tanto, estos conocimientos de los principios no están en nosotros completamente determinados; no proceden tampoco de otros conocimientos más notorios que ellos; vienen únicamente de la sensación. En la guerra, en medio de una derrota, cuando uno de los que huyen se detiene, otro se detiene también y después otro y otro, hasta que se rehace el estado primitivo del ejército; pues el alma está constituida de manera que puede experimentar una cosa semejante. § 7. Esto ya lo hemos dicho antes, pero no lo hicimos con toda claridad, no tememos repetirlo. Desde el momento en que una de estas ideas, entre las que no hay ninguna diferencia, se detiene en el alma, en seguida ésta concibe lo universal; hay sensación del ser particular, pero la sensibilidad se eleva hasta lo general. Se tiene la sensación del hombre, por ejemplo, y no la de tal hombre particular, de Callias. Estas ideas sirven, por tanto, de punto de parada hasta que se fijan también en el alma las ideas indivisas, es decir, universales. Así, por ejemplo, se para la idea de tal animal en el alma hasta que se forma la idea de animal, que sirve también de punto de parada para otras ideas [...]. Es, pues, evidente, que la inducción es la que necesariamente nos da a conocer los principios; porque es la sensación misma la que produce en nosotros lo universal.

§ 8. En cuanto a las facultades de la inteligencia mediante las cuales descubrimos la verdad, como unas son siempre verdaderas y otras susceptibles de error, por ejemplo, la opinión y el razonamiento, mientras que la ciencia y el entendimiento son eternamente verdaderos; como no hay especie de conocimiento fuera del entendimiento que sea más exacto que la ciencia; como además los principios son más evidentes que las demostraciones, y toda ciencia va acompañada de razonamiento, deberá seguirse de aquí que la ciencia no puede aplicarse a los principios; pero como sólo el entendimiento puede ser más verdadero que la ciencia, el entendimiento es el que se aplica a los principios. Todo lo que precede es una prueba de esto, pero aún lo es más el no ser una demostración, y por consiguiente que el principio de la ciencia

no es la ciencia. Luego si no tenemos por encima de la ciencia otra especie de conocimiento verdadero, precisamente es el entendimiento el principio de la ciencia.

ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, II, cap. 19

Ejercicios

1. La respuesta no se halla explícitamente en el texto, pero ¿por qué tenemos que admitir que los primeros principios de las ciencias sean indemostrables?

2. ¿Qué significa que «la ciencia no puede aplicarse a los principios»? (Piensa en lo que se ha dicho en el texto 3.)

3. ¿En qué párrafos alude Aristóteles a la teoría platónica de la reminiscencia? ¿Con qué experimento la refuta?

4. Cuál es el proceso que sigue el conocimiento (es decir, cuáles son los distintos grados del saber), según Aristóteles.

5. ¿Podías explicar cómo debe interpretarse el símil del ejército?

Texto 5

El razonamiento estudiado en los *Tópicos* es, el razonamiento dialéctico, es decir, el razonamiento correcto sobre lo probable. El propósito de Aristóteles en esta obra es, efectivamente, hallar un método que permita argumentar acerca de cualquier problema propuesto, partiendo de proposiciones simplemente probables y no contradecirnos en el curso de la discusión. En la Atenas democrática del siglo IV a. de C., saber convencer es importante, dicen los sofistas; pero saber argumentar coherentemente lo es aún más para el filósofo. Fundamental para este propósito es determinar cuáles son los elementos que pueden formar un silogismo dialéctico.

Existen, según Aristóteles, cuatro atribuciones dialécticas, es decir, cuatro formas en que un predicado puede predicarse de un sujeto: como definición (*hóros*), como peculiaridad (*ídion*), como género (*génos*) (y especie) y como accidente (*symbebekós*). Cualquier proposición o cuestión que forme parte de un silogismo dialéctico pertenecerá a una de estas cuatro formas de relación entre sujeto y predicado.

Estos cuatro tipos de predicación fueron llamados posteriormente *praedicabilia* (predicables). Aristóteles, por su parte, no introdujo ninguna denominación común a todos ellos

La clasificación de los predicables y la de las categorías se interrelacionan puesto que «el accidente, el género, lo propio y la definición deben encontrarse siempre en una de las categorías; porque todas las proposiciones formadas por estos cuatro elementos expresan la sustancia, o la cantidad, o la calidad, o alguna de las otras categorías». Así, «El hombre es un animal racional» es una *definición* que expresa *sustancia*; «El hombre es capaz de aprender la gramática» es una *peculiaridad* que expresa *calidad*, etc.

LOS PREDICABLES: DEFINICIÓN, PROPIEDAD, GÉNERO Y ACCIDENTE

§ 2. Los elementos de donde salen los razonamientos dialécticos, son tantos como los elementos con que se forman los silogismos y se confunden con ellos. Los razonamientos dialécticos proceden de las proposiciones. Los elementos con que se forman silogismos son precisamente las cuestiones que deben resolverse. Toda proposición, toda cuestión, expresa: o el género de la cosa, o lo propio, o el accidente; porque es preciso colocar la diferencia en la misma línea que el género, en tanto que pertenece al género. En cuanto a lo propio, como tan pronto expresa la esencia de la cosa como no la expresa, es preciso dividirlo en estas dos especies que acabamos de decir; y llamaremos a la una, que expresa la esencia de la cosa, definición, y a la otra continuemos llamándola lo propio, tomado del nombre común dado a ambas. Resulta evidentemente de lo que precede, que conforme a esta división son cuatro las cosas que deben tenerse en cuenta, y son: lo propio, la definición, el género y, por último, el accidente de la cosa.

§ 3. No se crea, por lo demás, que intentemos sostener que cada una de estas cosas, tomada aparte, forme sola una proposición o una cuestión; pues lo que únicamente pretendemos es que de aquí es de donde salen las proposiciones y las cuestiones.

§ 4. La proposición y la cuestión difieren únicamente en la forma. Si se dice, por ejemplo: ¿animal terrestre y bípedo es la definición del hombre?, ¿el animal es verdaderamente el género del hombre? Entonces se forma una proposición. Pero si se dice: el animal bípedo terrestre, ¿es o no la definición del hombre? O bien, ¿animal es el género del hombre o no lo es? Y entonces se formula una cuestión: y lo mismo sucede en todos los demás casos. Como se ve, pues, las proposiciones y las cuestiones son iguales en número; porque con sólo mudar la forma de una proposición se convertirá en una cuestión.

§ 1. También es preciso explicar qué son la definición, el género, lo propio y el accidente.

§ 2. La definición es una enunciación que expresa la esencia de la cosa. Ahora bien: puede hacerse una enunciación de este género para explicar una sola palabra, o bien una enunciación para explicar otra enunciación; porque es posible definir algunas de las cosas ya explicadas por una enunciación de esta especie. § 3. Cuando se da, por tanto la explicación que se busca por medio de un simple nombre, de cualquier manera que sea, es evidente que entonces no se hace la definición de la cosa, puesto que toda definición ha de ser una enunciación desarrollada. Sin embargo, debe admitirse que hay realmente definición en los casos como éste: el bien es lo que es decente. § 4. En igual forma se hace una definición, cuando se pregunta si la sensación y la ciencia son una misma cosa o cosas diferentes; porque las definiciones se ocupan, más que de otra cosa, de conocer la semejanza o la diferencia de las cosas [...]

§ 5. Se llama propio aquello que, sin expresar la esencia de la cosa, sólo pertenece a ella y puede ser tomado recíprocamente por ella. Y así, es una propiedad del hombre el ser capaz de aprender la gramática; porque, desde el momento en que un ser es hombre, es susceptible de aprender la gramática y si es susceptible de aprender la gramática es porque es hombre. En efecto, jamás se llamará propio de una cosa lo que puede ser igualmente propio de otra: jamás se dirá, por ejemplo, que el dormir sea propio del hombre, aun cuando pudiese suceder que, por algún tiempo, el hombre fuese el único ser que ejerciera esta facultad. Luego si se afirmase como propia una cualidad de este último género, no sería un propio absoluto, sino un propio temporal y relativo. Y así, el mantenerse en pie puede ser la propiedad de una cosa en cierto momento dado, un propio temporal; ser bípedo puede ser un propio relativo, por ejemplo, del hombre relativamente al caballo y al perro. Pero es evidente, que siempre que el atributo pueda ser igualmente atribuido a una cosa, no hay reciprocidad posible; porque no es una cosa necesaria el que, porque tal ser duerma, sea precisamente un hombre.

§ 6. El género es aquello que es atribuido esencialmente a muchas cosas, las cuales son de diferentes especies; y debe entenderse por atributos esenciales todos aquellos términos que pueden emplearse convenientemente en la respuesta cuando se pregunte lo que es el objeto en cuestión. Por ejemplo, respecto al hombre, si se pregunta ¿qué es el objeto en cuestión?, se puede convenientemente responder: es un animal [...].

§ 8. El accidente es todo aquello que no es nada de lo dicho, ni definición, ni propio, ni género; es lo que se da verdaderamente en la cosa, pero que puede darse o no en esta sola y misma cosa, cualquiera que ella sea. Por ejemplo, el estar sentado puede darse o no en una sola y misma persona, y lo mismo sucede con la blancura; porque nada obsta a que una misma cosa tan pronto sea blanca como no lo sea. § 9. De las dos definiciones del accidente, la segunda es preferible porque al enunciar la primera, es preciso, para comprenderla, saber previamente qué son la defini-

ción, el género, lo propio; la segunda, por el contrario, basta por sí sola para dar a conocer lo que es en sí la cosa de que aquí se trata. § 10. Al accidente deben atribuirse también las comparaciones que se pueden hacer entre las cosas, siempre que estas cosas se deriven del accidente de una manera cualquiera. Es, por ejemplo, una cuestión de accidente la de saber cuál de estas dos cosas, lo bello y lo útil, es preferible; cuál es más dulce, si vivir consagrado a la virtud o abandonado al placer, o cualquier otra proposición que se parezca a éstas, porque, en todas las cuestiones de este género, se trata siempre de saber a cuál de los dos términos se aplica más el accidente que sirve de atributo. § 11. Por otra parte, es evidente de suyo que nada obsta a que el accidente sea un propio temporal o relativo. Por ejemplo, estar sentado, que no es más que un accidente, puede convertirse en un propio temporal cuando es uno solo el que está sentado; y como es él solo el que está sentado es un propio relativo con respecto a los demás que no lo están. Y así, ningún obstáculo hay en que el accidente se convierta en un propio temporal y relativo; pero, absolutamente hablando, el accidente no es un propio.

ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, caps. 4-5

Ejercicios

1. *Definición, propiedad, género* y *accidente* son nociones que Aristóteles emplea con frecuencia. Defínelas.

Actividades

1. Reconoce, en cada una de las siguientes proposiciones, cuál es la forma en que el predicado se atribuye al sujeto. (Para distinguir entre *propiedad* y *definición*, te será útil saber que la *definición* es el *género* + la *diferencia* o *propiedad*).
   a) El hombre es capaz de aprender la gramática.
   b) El hombre es un animal.
   c) El hombre es un animal racional.
   d) Sócrates está sentado.
   e) Ese hombre es Sócrates.
   f) El sol es un astro.
   g) El sol es una estrella.
   h) El sol es la estrella principal de nuestro sistema planetario.
   i) El sol está cubierto por las nubes.
   j) La virtud es un bien.
   k) La virtud es el bien supremo.
   l) La virtud es la disposición del alma conforme a la razón.
   m) ¿Qué es más dulce, vivir consagrado al placer o a la virtud?

2. Física

La visión mítica del mundo, las metáforas platónicas del *Timeo* o de *Las Leyes*, ceden paso, en Aristóteles, a un análisis minucioso de todo cuanto en la naturaleza es objeto de experiencia: la física se convierte en ciencia.

En efecto, la obra física de Aristóteles incluye un extenso programa de investigaciones sobre aspectos de la naturaleza —cosmología, biología, meteorología— expuestos en tratados como *Del cielo, De la generación y de la corrupción* o *Meteorológicos*.

Sin embargo, es en la obra titulada *Física* donde el Estagirita expone su filosofía o concepción teórica de la naturaleza en general.

Texto 1

El objeto de la física, en tanto que ciencia de la naturaleza, es determinar cuáles son los principios —causas o elementos— de las cosas naturales.

Su postulado fundamental, aquel cuya negación equivale a la abolición de la filosofía natural (física), es el de que la naturaleza es la existencia de seres sujetos al cambio y al movimiento.

Aristóteles critica y menosprecia, en consecuencia, todas las teorías que niegan este postulado; y admite de sus predecesores —que divergen respecto a cuántos y cuáles o cuál sea el *arkhê*— únicamente el acuerdo en considerar a los contrarios (lo caliente y lo frío, lo par y lo impar, la disensión y la amistad...) como principios que intervienen en el cambio. No obstante, según el Estagirita, estos opuestos son insuficientes para explicarlo.

La respuesta aristotélica a cuáles y cuántos son los principios que intervienen en el cambio se halla en la «teoría de la generación», que reproducimos en este texto.

En realidad, los principios del movimiento son tres. Inicialmente, en efecto, es preciso colocar dos contrarios que son el punto de partida y el punto de llegada del movimiento (el no músico y el músico, el ignorante en medicina y el médico...). Este último principio es la forma, es decir, lo que la cosa llega a ser por generación; el punto de partida es la privación de esta forma (tener una forma es estar privado de la forma contraria). Pero es preciso un tercer principio que asegure la continuidad del movimiento y le impida ser una sucesión desordenada de muertes y renacimientos (de este modo el niño moriría al convertirse en adulto, tesis sostenida por algunos sofistas). Este ter-

cer principio es el sustrato o materia, que es lo que subsiste bajo el cambio, el sujeto al que se atribuyen los contrarios; así, el bronce (materia) no deja de ser bronce al dejar de ser informe (privación) para convertirse en estatua (o recibir forma de estatua).

Con esto, pues, los elementos principales de toda cosa sujeta a cambio son tres:

a) El individuo particular, que es el sujeto o sustrato de la generación.

b) La privación.

c) La forma.

Es decir, el ser generado, por esta misma generación, recibe una forma que sustituye en él la anterior privación de esa forma.

TEORÍA DE LA GENERACIÓN: PRIVACIÓN, FORMA Y MATERIA

Decimos, en efecto que de una cosa se hace otra, y que de lo diverso procede lo que es diverso; y ello, tanto al hablar de los seres simples como hablando de los seres compuestos. Ahora bien: entiendo esto de la siguiente manera: un hombre puede, en efecto, venir a ser músico; es también posible que algo que no es musical venga a serlo; o bien que un hombre no-músico venga a ser un hombre músico. Por tanto, lo simple que se hace o deviene lo llamo hombre o no-músico, y lo simple, que posee la generación o producción, músico. Y llamo compuesto tanto a su generación como a lo que se hace, cuando decimos que un hombre no-músico deviene o viene a ser un hombre músico.

De uno de estos dos casos no solo se dice que se hace un algo concreto, sino también que se hace a partir de algo concreto; por ejemplo, a partir de lo no-musical se hace lo musical. Pero esto no se dice así de todas las cosas. Pues no se hace el músico a partir del hombre, sino que es el hombre el que se hace o deviene músico.

Ahora bien: de las cosas que devienen o se hacen, las cosas simples, que decimos se producen, unas al hacerse, permanecen; otras, en cambio, no permanecen. El hombre, en efecto, permanece y existe, cuando deviene hombre músico; pero no permanece lo no-músico, ni lo inexperto en el arte musical, ni simplemente ni como compuesto.

Definidas, pues, estas cosas de todos los seres que se hacen o devienen, nos es posible deducir esto, si uno presta atención a ello: que, como decimos, es siempre necesario que exista un sujeto que se haga o devenga.

Aunque este sujeto sea uno solo en número, con todo no es uno en la forma —pues tomo aquí «en la forma» y «en la definición» como una misma cosa—; no es, en efecto, la misma esencia del hombre y la de lo que ignora el arte musical, y, además, aquél permanece en el cambio mientras que esto no permanece. Pues lo que no es opuesto permanece: el hombre, efectivamente, permanece, mientras que el músico y el que ignora el arte musical no permanecen. Más aún: ni tan siquiera permanece lo que es compuesto de las dos cosas, como es, por ejemplo, el hombre ignorante del arte musical [...].

Supuesto, pues, que «hacerse» o «devenir» admite multiplicidad de acepciones, y que algunas cosas no se dice se hagan simplemente, sino que devienen un algo determinado; y, por su parte, el devenir simplemente es algo tan sólo propio de las sustancias; resulta evidente que, en los demás casos, es necesario exista un sujeto que sea lo que se hace o deviene. Pues la cantidad, la cualidad, la relación, el tiempo y el lugar se hacen o devienen en una cosa subyacente a ellos en la producción, puesto que tan sólo la sustancia no se predica de otro ningún sujeto, mientras que todas las demás cosas se atribuyen a la sustancia y se predican de ella.

Pero que las sustancias y cuantas otras cosas existen absolutamente se hacen a partir de un sujeto resulta evidente para quien lo someta a su consideración. Siempre, en efecto, existe un sujeto, a partir del cual se hace lo que se produce o deviene; por ejemplo, las plantas y los animales proceden de una semilla.

Ahora bien; las cosas que se producen simplemente se hacen, en parte, por un cambio de figura, como, por ejemplo, la estatua, que se hace a partir del bronce; unos seres se producen por adición, como los que aumentan; otros por sustracción, como por ejemplo, Mercurio a partir de la piedra; otros por composición, como la casa; otros, por variación, como aquellos en que la materia cambia. Ahora bien: es evidente que todas las cosas que se hacen así, se hacen a partir de una materia-sujeto.

En consecuencia: por todo lo dicho resulta claro que todo lo que se hace es simplemente compuesto siempre, y que existe con certeza algo que se hace o deviene, y que existe también algo en lo cual aquello se cambia. Lo que se hace es doble, pues es o bien un sujeto, o es un opuesto. Digo que se opone lo que es ignorante del arte musical, y que está sujeto al cambio el hombre. De igual manera llamo opuesto a la privación de la figura, de la forma o del orden, mientras que al bronce, a la piedra o al oro los llamo sujetos.

Por consiguiente, puesto que las causas y los principios de los seres que existen según la naturaleza son aquellas cosas por quienes están constituidas las cosas primeramente, y que han sido producidas no de manera accidental, antes cada una de ellas es predicada según la esencia, es evidente que todas las cosas se hacen a partir de un sujeto y una forma. En efecto, el hombre músico se compone, de alguna manera, del hombre y del músico, ya que se puede reducir la definición de hombre músico a las definiciones de hombre y de músico [...].

Por lo que respecta a la forma, ella es una sola, como, por ejemplo, el orden, o la música, o cualquiera de las cosas que se atribuyen a un sujeto de esta manera [...].

Queda, pues, dicho con esto cuántos son los principios de las cosas naturales, que están sometidas a la generación y producción, y de qué manera son este número determinado. Y es evidente que es necesario que exista un sujeto en que se verifiquen los contrarios, y que los contrarios son dos. Pero también es claro que, bajo otro punto de vista, esto no es necesario. Será, en efecto, bastante y suficiente uno solo de los contrarios para que con su ausencia o su presencia se produzca el cambio [...].

Al comienzo sólo se sentó que los principios debían ser necesariamente contrarios; luego, que también era necesario que existiera un tercer algo, sujeto de estos contrarios, y que con ello existían tres principios. Finalmente, de lo que acabamos de decir y exponer, ha quedado en claro cuál es la diferencia que hay entre los contrarios, de qué manera se relacionan o se afectan entre sí los principios y qué es el sujeto en que ellos se verifican, actúan o están presentes [...]. Por tanto, a partir de lo dicho, queda estudiado y aclarado cuántos son los principios de los seres y cuáles son.

ARISTÓTELES, *Física*, I, cap 7

Ejercicios

1. ¿Qué filósofos anteriores a Aristóteles niegan el cambio? ¿Cómo lo argumentan?

2. ¿Por qué los opuestos no son suficientes para explicar el cambio?

3. Cuáles son, para Aristóteles, los principios del cambio. Define cada uno de ellos según el texto.

4. *Forma* es sinónimo de:
   a) Figura o límite.
   b) Esencia.
   Razona tu respuesta.

5. *Materia* es sinónimo de:
   a) Masa.
   b) Sustrato.
   Razona tu respuesta.

Actividades

2. Distingue cuáles son los tres principios en los siguientes cambios:

a) El analfabeto ha aprendido a leer.
b) El agua hierve.
c) El cerezo ya no tiene flores, sino frutos.
d) Me voy de viaje al Yucatán.
e) La vela se ha fundido.

Texto 2

El capítulo 8 del libro I de la *Física* constituye una crítica a los eléatas —fundamentalmente a Parménides— y una defensa de la posibilidad del movimiento (que es a su vez la condición de posibilidad de la filosofía natural) a partir de la distinción entre la *potencia*, el *acto* y la *privación*.

Los «filósofos antiguos» se desconcertaron ante el problema del devenir: aquello que *es* no podrá provenir de aquello que *es*, ni tampoco de aquello que *no es*. Esto les llevó a negar el movimiento y a afirmar un único principio (el ser es uno: el ser en sí).

La dificultad del devenir desaparece para Aristóteles si se reconocen los diferentes grados o modalidades del ser: la *potencia* (*dynamis*) y el *acto* (*enérgeia*); el ser es uno en acto y múltiple en potencia; una cosa proviene de aquello que ella es en potencia, pero no en acto. Así, el movimiento queda explicado o definido como el paso a acto de algo que estaba en potencia. Es decir, una cosa llega a ser no a partir del no-ser absoluto ni del ser ya en acto, sino a partir de su *privación en un sustrato*.

POTENCIA, ACTO Y PRIVACIÓN: SOLUCIÓN A LAS DIFICULTADES DE LOS ANTIGUOS RESPECTO AL MOVIMIENTO

Nos toca decir ahora que sólo de esta manera puede darse solución a las dificultades que plantean los antiguos.

En efecto, los filósofos primitivos, al buscar la verdad y la naturaleza de los seres, se equivocaron, como arrastrados por la falta de experiencia hacia un camino distinto del verdadero. Afirman que ninguna de las cosas que existen se produce o muere, puesto que es necesario que lo que se produce o se hace, se haga o bien a partir del ser, o bien a partir del no-ser; ahora bien: no puede hacerse o proceder de ninguna de estas dos cosas: porque el ser no se hace ni si produce, por existir ya; y de la nada no puede proceder ni hacerse nada, porque es necesaria la presencia de un sujeto en todo hacerse.

Y luego, hilvanando adelante el hilo de sus consecuencias, afirman que no es po-

sible la existencia de muchos seres, antes tan sólo existe el ser en sí. Aquellos, por tanto, llegaron a su manera de pensar, movidos por las razones que ya hemos explicado.

Nosotros, por nuestra parte, decimos que afirmar que estas cosas se hacen o proceden del ser o del no-ser, o bien que el no-ser y el ser producen algo o reciben alguna modificación, o que cualquier cosa viene a ser tal otra cosa, en un sentido primero, no supone ninguna diferencia, antes equivale a decir simplemente que un médico hace o produce algo, o bien lo recibe, o bien que del médico y partiendo de él se hace o se produce algo.

De manera que ya que esto admite una duplicidad de sentido, es evidente que también aquellas otras expresiones, es decir, que a partir del ser se hace o se recibe alguna acción, y que el ser hace o padece alguna acción, deben ser tomadas en una dualidad de acepciones. Así pues, el médico construye, no en cuanto es médico, sino en cuanto es constructor. Y el médico viene a ser blanco, no en cuanto es médico, sino en tanto que es no negro. En cambio, cura y se hace ignorante de la Medicina, en cuanto médico. Pero ya que decimos con máxima propiedad y exactitud que el médico hace o recibe algo, o bien que algo viene a ser a partir del médico, cuando en tanto que es médico, recibe o padece estas cosas, las hace o él mismo viene a ser ellas; es también evidente que esto, a saber, que a partir del no-ser se hace o se produce algo, significa en tanto que es no-ser. Ellos, pues, al no establecer distinción alguna en esta expresión, se vieron arrastrados fuera del camino recto. Y a causa de esta ignorancia, hasta tal punto de desconocimiento de las cosas llegaron, que creyeron que no existía ninguna otra distinta del ser en sí, ni se producía ningún ser de esta clase, distinto del ser en sí, sino que eliminaron toda clase de producción o generación.

Nosotros, en cambio, y aun ellos mismos, decimos que ciertamente nada se produce absolutamente a partir del no-ser pero que, con todo, algo sí se produce accidentalmente a partir del no-ser; en efecto, a partir de la privación se produce o viene a ser algún ser, y la privación es en sí misma un no-ser, al no existir en aquello en que viene a ser o se hace. Pero esto es sobrado motivo de admiración, y de esta manera parece imposible que se produzca alguna cosa a partir del no-ser.

De manera semejante decimos que tampoco a partir del ser se produce cosa alguna, ni el ser deviene ni viene a ser cosa alguna, a no ser accidentalmente [...].

El único modo, por consiguiente, de dar una solución a la dificultad es éste. Otro, a su vez, es el siguiente: que unas mismas cosas pueden afirmarse según su potencia y según su acto [...].

De esta manera, pues, se solventan las dificultades que coaccionaron a los antiguos a negar algunos de los tipos de seres que hemos dicho. Por esta razón, en efecto, los filósofos primitivos se apartaron tanto del camino que lleva a admitir la generación y perecimiento de los seres y, en general, el cambio. Pues de haber conocido ellos esta manera natural de ser de las cosas, hubiera quedado disipada toda su ignorancia a este respecto.

ARISTÓTELES, *Física*, I, cap. 8

Ejercicios

1. Completa las siguientes definiciones:
   a) Aquello que no es pero puede ser se halla en ...
   b) Aquello que actualmente es se halla en ...

2. Según Parménides, todo movimiento es imposible porque equivaldría al tránsito del no-ser al ser; pero el ser no puede provenir del no-ser porque del no-ser nada procede, ni tampoco puede provenir del ser dado que el ser ya es. ¿Por qué la distinción de Aristóteles entre *potencia-acto-privación* permite resolver la imposibilidad del cambio?

Actividades

1. ¿En qué frases crees que la utilización del concepto *potencia* es correcta en sentido aristotélico y, en qué frases, errónea?
   a) El bronce es potencia de estatua.
   b) La bellota es potencia de encina.
   c) El no ser blanco es potencia del blanco.
   d) El camello es potencia de transporte.
   e) El músico es potencia de artista.
   f) El médico es potencia de infarto.
   g) El renacuajo es potencia de comida china.
   h) La madera es potencia de árbol.

2. Por grupos, estableced una cadena de relaciones potencia-acto. Puede valorarse: si la cadena es correcta, el número de elementos que intervienen en ella, la originalidad de la sucesión, etc. Por ejemplo:
   a) La semilla es potencia de árbol (acto).
   b) El árbol es potencia de madera (acto).
   c) La madera es potencia de cama (acto).
   d) La cama es potencia de ...

Texto 3

La primera cuestión que se formularon los filósofos griegos —ya desde Tales de Mileto— fue la pregunta acerca de la naturaleza, por la *physis*. «Sobre la naturaleza» era, en efecto, un título favorito entre los presocráticos. Aristóteles retoma el tema y da del concepto su propia definición a partir de dos aspectos —*movimiento* y *forma*— que finalmente se interrelacionan.

De entre todas las cosas que existen, unas existen por naturaleza, otras por diversas causas. Existen por naturaleza los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire y el agua. Todas estas cosas, en efecto, y las que son análogas a éstas decimos que existen por naturaleza. Pero todas estas cosas que hemos dicho parecen diferir de aquellas que por naturaleza no existen. Pues todas las cosas que existen naturalmente parecen poseer en sí mismas un principio de movimiento y de reposo, las unas bajo la relación de lugar, otras en el aspecto del aumento o la disminución, otras bajo el aspecto de la alteración.

En cambio, el lecho y el vestido, y cualquier otra cosa posible de este mismo género, en cuanto vienen significadas por estas denominaciones individuales o particulares, y en cuanto son producto de un arte, no poseen ninguna fuerza interna que los impela al cambio o al movimiento [...].

Ahora bien: a algunos les parece que la naturaleza y la esencia de los seres que existen naturalmente es aquello que en principio constituye cada cosa y que es en esencia o por sí mismo informe; es decir, carente de forma. Así, la naturaleza del lecho sería la madera, y la de la estatua, el bronce [...].

Por esta razón dicen unos filósofos que la naturaleza de las cosas es la tierra, y otros que es el fuego, otros que es el aire, otros que es el agua, otros que son varios de estos elementos juntos, otros, en fin, que son todos ellos juntos a la vez [...].

En un sentido, por consiguiente, la naturaleza se entiende así, a saber, la primera materia sujeto de cada ser, que posee en sí misma el principio del movimiento y del cambio. En otro sentido, en cambio, es la forma y la esencia, que entra a formar parte de la definición. Pues igual que llamamos arte a lo que es conforme a las normas del arte y es artificioso o artificial, también se llama naturaleza a lo que es conforme a ella y es natural. En aquel caso, no diremos de ninguna manera que el lecho posee cosa alguna conforme al arte, si es lecho tan sólo potencialmente, sin poseer todavía la forma de tal, como tampoco decimos que allí hay arte; tampoco, pues, en las cosas que existen por naturaleza. En efecto, lo que potencialmente es carne o hueso no posee todavía su propia naturaleza, mientras no haya recibido la forma, que integra su propia definición —es decir, la que empleamos para decir qué es la carne o qué es el hueso—; y no existe por naturaleza.

Por lo cual, en otro sentido, la naturaleza podría ser la figura y la forma de aquellos seres, que tienen en sí mismos el principio del movimiento y del cambio, forma y figura que no son separables, a no ser por medio de la definición. Mientras que lo que está compuesto por ellos no es la naturaleza ciertamente, sino que existe naturalmente o por naturaleza, como, por ejemplo, el hombre. Además, esta forma es naturaleza, con mayor razón que la materia. Porque todos y cada uno de los seres se afirman con mayor razón cuando existen en acto que cuando tan sólo existen en potencia [...].

Supuesto que la naturaleza se toma en dos acepciones o sentidos, a saber, la forma y la materia, [...] si [el físico] debe tratar del ser constituido por la unión de las dos naturalezas, ciertamente tratará también de una y otra naturaleza.

ARISTÓTELES, *Física*, II, caps. 1 y 2

Ejercicios

1. ¿Qué diferencia a las cosas naturales de las que no lo son?

2. ¿Por qué la naturaleza es también *forma* además de *materia*? Razona tu respuesta.

3. ¿Qué dos sentidos (y definiciones) de naturaleza se distinguen en el texto?

4. La materia se identifica con:
   a) El acto.
   b) La potencia.

5. La forma se identifica con:
   a) El acto.
   b) La potencia.

6. ¿Sabrías decir por qué *movimiento* y *forma* se interrelacionan?

Texto 4

Conocer es conocer las causas. Por lo tanto, la física ha de estudiar las causas o factores que son necesarios para explicar el movimiento. Éstas son cuatro, si exceptuamos causas de tipo accidental, como son la suerte o el azar:

a) *Causa material:* La materia o el sujeto, aquello de que algo está hecho y permanece a lo largo de todo el movimiento; es decir, aquello que está presente en el producto como elemento constitutivo.

b) *Causa formal:* La sustancia o esencia de una cosa, aquello que informa un ente, que confiere su estructura, que hace que sea aquello que es. Es la forma o modelo de lo que la cosa en cuestión ha de ser.

c) *Causa eficiente:* La fuente u origen inmediato del movimiento.

d) *Causa final:* El fin o propósito del proceso.

Ninguna de las cuatro causas es suficiente separadamente para producir un efecto, sino que las cuatro son necesarias para que algo se produzca.

LAS CUATRO CAUSAS

Definidas ya estas cosas, hay que considerar cuáles son las causas y cuál es su número. Pues ya que hemos emprendido la redacción de este tratado, con el fin y meta de conocer, y no podemos creernos dueños del conocimiento de cada ser, antes de conocer la causa por la cual existe —y esto es llegar a dar con la primera causa—, sin duda debemos aplicar esto al nacimiento y perecer de las cosas y a todo cambio o movimiento natural, para que, conocidos los principios de estas cosas, intentemos referir a ellas cada una de las cosas buscadas o investigadas.

Así pues, en un primer sentido, se llama causa a aquello a partir de lo cual algo se hace y produce, de manera que permanece en el ser producido como inmanente. Así, por ejemplo, el bronce es causa de la estatua, y la plata lo es de la copa [...]; y de otra manera lo son la forma y el ejemplar o modelo. Ésta es, por otra parte, la noción de la esencia y sus géneros; así, respecto de la octava, es la relación de dos a uno, y, en general, el número, y las partes que vienen incluidas en la definición.

En otro sentido es causa aquello de donde proviene el primer principio del cambio o del reposo. Causa de este tipo es el que toma una decisión; y lo es el padre del hijo; y, en general, lo que produce algo de lo que es producido, y lo que provoca el cambio o desencadena el movimiento respecto de lo que cambia o de lo que es movido.

Finalmente, lo es también lo que tiene razón de fin. Y esto es la causa final. Por ejemplo, la salud respecto del pasear. Preguntamos, en efecto, ¿por qué pasea? Y respondemos: para gozar de buena salud. Y una vez dicho esto, creemos haber expresado la causa de ello. Y bien entendido, pertenece también a la misma clase de causalidad todo aquello que, movido por algo distinto de sí mismo, es intermediario entre el motor y el fin. Por ejemplo, en orden a la salud, se imponen las dietas, las purgas, las medicinas, o bien se aplican instrumentos de curación. Todas estas cosas, en efecto, existen de cara al fin pretendido. Difieren, con todo, entre sí, en que unas son como acciones, y las otras son instrumentos.

Éstos son, pues, prácticamente, todos los sentidos que admite la palabra causa.

Ahora bien: al emplearse las causas en muchos sentidos distintos ocurre que un mismo efecto tiene muchas causas distintas, y no accidentalmente. Por ejemplo, son causas del busto o la estatua, el arte escultórico y el bronce, no bajo ningún aspecto o noción distintos de la misma estatua, sino en cuanto es estatua. Pero no lo son to-

dos de la misma manera: antes la una es causa manera de material; la otra, como aquello de donde procedió el movimiento o cambio que la hizo. Hay, además, algunas cosas que son mutua y recíprocamente las unas causas de las otras. Por ejemplo, el trabajo y la fatiga son causa de una constitución corporal robusta; y ésta es, a su vez, causa del trabajo, pero no de una misma manera o en el mismo sentido: antes la robustez de la constitución corporal es causa del trabajo a manera de causa final; y el trabajo lo es de la robustez corporal, a manera de principio del movimiento productivo.

Por otra parte, la causa de los contrarios puede ser la misma. Pues lo que, estando presente, es causa de un determinado efecto, decimos a veces que, al estar ausente y faltar, es también causa del efecto contrario; así, decimos que la ausencia del piloto es la causa del naufragio de la nave, ya que su presencia hubiera sido la causa de la salvación.

Ahora bien: todas las causas de que hemos hablado pueden encuadrarse en cuatro clarísimas modalidades; las letras, en efecto, son causas de las sílabas; la materia, de las cosas que existen por obra de manufactura o fábrica; y el fuego, y lo que es de su mismo género, de los cuerpos; las partes, del todo; las premisas, de la conclusión; digo que son causas a manera de aquello de que algo está constituido. Pero de todas estas binas de cosas, unas son como un sujeto, por ejemplo, las partes; otras, como la esencia, a saber, el todo, el compuesto o la composición y la forma. Pero la semilla, el médico, el que toma una decisión y, en general, el que está haciendo algo, a todos estos seres los llamo causas, de las que proviene el principio del cambio, del reposo o del movimiento; las otras, en cambio, son causas, como un fin y un bien en sí de éstas. Nada importará para el caso el que se diga que el fin es el bien en sí o solo un bien aparente.

Ésta es, pues, la cualidad de las especies de causas, y éste es su número [...].

Es evidente que existen las causas y que su número es el que nosotros dijimos. Todas ellas quedan incluidas en la respuesta a la pregunta de «por qué algo es o existe»; la pregunta «por qué», en efecto, nos lleva o bien a la esencia, que es un último término en los seres inmóviles —así, por ejemplo, el matemático se refiere, en última instancia, a la noción de lo recto, de lo conmensurable o de alguna otra cosa análoga—; o bien lleva al primer motor —por ejemplo: ¿por qué lucharon? Porque habían sido saqueados; o ¿para qué? Para dominar—; o bien, en aquellas cosas que se hacen, lleva a la materia. Por tanto, que ésas son las causas y que éste es su número, es evidente.

Ahora bien: siendo cuatro las causas, es quehacer y oficio del físico el conocerlas todas. Y debe explicar el porqué de las cosas de una manera conforme a la física, refiriendo este porqué a todas las causas dichas; es decir, a la materia, a la forma, al motor y al fin [...].

Hay, pues, que indicar la causa en todos sus aspectos; diré, por ejemplo, que de tal causa eficiente procede necesariamente tal cosa determinada, sea en absoluto, sea

de ordinario; que, para que tal cosa llegue a ser, es preciso disponer de una naturaleza material o una materia, como necesita de las premisas la conclusión; que la esencia era tal, y por qué ello es mejor así, no de una manera absoluta, sino relativamente a la sustancia de cada cosa.

ARISTÓTELES, *Física*, II, caps. 3 y 7

Ejercicios

1. En este texto, Aristóteles habla de las causas del movimiento. Pero ¿cuál podría ser la definición del concepto *causa* en general?

2. En la relación materia-forma, ¿qué es lo determinable y qué lo determinante? Razona tu respuesta.

Actividades

1. Elabora cuatro oraciones en que aparezca el concepto *causa* y verifica en ellas tu anterior definición.

2. En el proceso de creación de una estatua, qué causa corresponde:
   a) Al escultor que la crea.
   b) Al material (bronce, mármol, etc.) de que se hace.
   c) Al motivo o fin para el que se esculpe (decoración, conmemoración...).
   d) Al modelo que se pretende esculpir.

3. Elabora tú mismo un ejemplo similar al anterior.

4. En el libro I de la *Metafísica*, Aristóteles realiza un repaso de las causas de que habían dado cuenta sus antecesores. Su propósito es concluir, no sólo que ningún filósofo ha descubierto otras causas distintas, sino que nadie antes que él ha enumerado satisfactoriamente las cuatro causas. Ahora, haz memoria e indica:
   a) Cuál o cuáles eran las causas materiales para:
      — Tales de Mileto.
      — Anaxímenes.
      — Heráclito.
      — Empédocles.
   b) Cuál o cuáles eran las causas eficientes para:
      — Empédocles.
      — Anaxágoras.

Texto 5

El Universo es una realidad inteligible y ordenada, ya que todo en él está racionalmente dispuesto de tal modo que cada cosa alcance su estado más perfecto. Ésta es una interpretación teleológica de la naturaleza compartida por Platón y Aristóteles.

En Platón, no obstante, se trata de una teleología que tiene un origen trascendente a la naturaleza misma, es decir, un origen externo a ella. El mundo de las ideas —y en su cúspide la idea de Bien— es el modelo al que tiende toda realidad sensible y el plan en el que se inspira el demiurgo o inteligencia ordenadora para fabricar el Universo, plasmando y proyectando las ideas o formas en la materia.

Aristóteles, en cambio —negada ya la dualidad entre mundo de las ideas y mundo físico, y bajo la influencia de sus estudios biológicos—, convierte la teleología en un principio inmanente a los seres naturales; es decir, el fin (*têlos*) al que tienden es interno a ellos mismos. Ciertamente, los procesos biológicos parecen presididos por una finalidad interna que los orienta y dirige hacia su propia perfección. Y es que la causa final o el fin al que tienden los seres naturales no es otro que la actualización misma de sus formas, la concreción de todas sus potencialidades, la consecución progresiva de su estado más perfecto.

NATURALEZA Y TELEOLOGÍA. TODOS LOS SERES NATURALES TIENDEN A UN FIN: SU PROPIA PERFECCIÓN

Hay que explicar, en primer lugar, pues, por qué razón la Naturaleza está en el número de las causas que obran movidas por una causa final. Y luego hay que explicar de qué manera se da la necesidad en las cosas naturales [...].

Todo lo que existe por obra de la Naturaleza, o bien siempre devienen así, o al menos de ordinario, mientras que de las cosas que se hacen o devienen por obra de la suerte y el azar, nada deviene siempre o de ordinario; en efecto, no parece fortuito o casual que en invierno llueva a menudo, pero sí lo parece si ello ocurre durante la canícula; ni es fortuito que haga calor durante la canícula, sino que lo haga durante el invierno. Por tanto, si parece admisible la disyuntiva «o existe por azar o casualidad o bien existe dirigido y orientado a un fin», y estas cosas de que acabamos de hablar no pueden existir por obra del azar, hay que admitir, sin duda alguna, que existen con un fin determinado. Ahora bien: estas cosas existen por obra de la Naturaleza, como afirmarían aun los mismos que niegan su finalidad. Luego el existir y venir a ser como un fin determinado es algo inherente a todos los seres que se hacen y existen por obra de la Naturaleza.

En los seres en que se da un fin, tanto lo que existe primero como lo que existe luego, todo se hace o deviene de cara a este fin. Por consiguiente, pues que ello de hecho se realiza así, es naturalmente apto para ser hecho de esta manera; y porque es naturalmente apto para ello, ésta es la manera como se realizan y producen los seres, a no ser que haya algo que lo impida. Ahora bien: esto tiene lugar de una manera teleológica; luego debe de ser naturalmente apto para hacerse o venir a ser de una manera teleológica [...].

Esto es, sobre todo, evidente, tratándose de animales distintos del hombre, que no conocen ni obran por medio de arte alguno y no hacen uso en sus actividades de inquisiciones conceptuales ni deliberaciones algunas. Precisamente por esto plantean algunos la dificultad de si las arañas, las hormigas y otros animales análogos obran en virtud de algún principio inteligente o de alguna otra cosa distinta. Más aún: a quien vaya siguiendo poco a poco en esta observación acabará por parecerle que también en las plantas se verifican cosas que tienen una clara orientación teleológica; por ejemplo, que las hojas nacen con el fin de cubrir y proteger los frutos. Por tanto, si la golondrina hace su nido natural y teleológicamente, y natural y teleológicamente teje la araña su malla, y brotan igualmente las plantas sus hojas para proteger sus frutos, y las raíces no se desarrollan hacia arriba, sino hacia abajo, para buscar allí su alimento, es evidente que existe una teleología y una causa final en los seres que produce la Naturaleza y que existen naturalmente.

Ahora bien: supuesto que la Naturaleza admite una duplicidad de acepciones, a saber, en un sentido es la materia, en otro es la forma; y esta última es un fin, de manera que las demás cosas existen en orden a este fin: hay que concluir que la forma es la causa final.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que el error tiene también cabida en las cosas que son obra del arte. En efecto, el gramático no siempre escribe con buena caligrafía y corrección ortográfica, y alguna que otra vez equivoca el médico la receta. Es, pues, evidente que también en la Naturaleza ha de suceder eso. Hay, por tanto, seres, obra de un arte cualquiera en quienes lo que se realiza debida y correctamente se hace con un fin determinado, mientras que, en los seres en que se comete alguna falta o error, sin duda el arte intentó algo concreto con un determinado fin, pero equivocó su camino. Algo semejante, pues, ocurre en los seres naturales; y así, los monstruos serán simplemente errores fatales de aquel principio, que obra sin duda con un determinado fin [...]. Queda, pues, claro que la naturaleza es una causa, y con toda exactitud, una causa eficiente que obra teleológicamente.

ARISTÓTELES, *Física*, II, cap 8

Ejercicios

1. ¿A qué se opone la *teleología*?

2. Aristóteles recalca en varias ocasiones la identidad de la causa formal con la causa eficiente y la final. Dada su concepción teleológica de la naturaleza, ¿en qué sentido crees que puede identificarse —o confluir en una— estas tres causas?

3. Basándote en el texto, explica la influencia de la biología en la física aristotélica.

4. ¿Qué es el *error* en la naturaleza?

Actividades

1. Comenta esta frase del físico y matemático alemán A. Einstein: «Dios no juega a los dados».

Texto 6

Si la Naturaleza en su materia y forma es el objeto de la física, no lo es menos su característica esencial: el movimiento. En este sentido, y tras haber argumentado su existencia, Aristóteles propone una definición, una tipología y finalmente el estudio de algunas nociones implícitas o relacionadas con el movimiento, entre ellas, el lugar y el tiempo.

A) *Definición*
Aristóteles define el movimiento en términos de acto y potencia. Es «el acto de aquello que existe en potencia, precisamente en cuanto es tal potencia». Es, no una súbita sustitución de un estado por otro —Platón sostenía que el movimiento tiene lugar de una manera discontinua «en el instante» (cfr. *Parménides*)—, sino el tránsito de uno al otro. Su esencia es ser un «acto incompleto», un acto todavía no plenamente realizado.

B) *Tipología*
Considera el Estagirita cuatro tipos de cambio, clasificados en sustanciales y accidentales:

a) Cambio sustancial: Aquel en que una cosa deja de ser la entidad que era para transformarse en otra distinta:
— La *generación* o *corrupción* de una sustancia.

b) Cambio accidental: Aquel en que se sustituye una forma accidental por otra en una entidad (o sustancia) que permanece durante el cambio y le sirve de sustrato:
— Cambio *cualitativo* o *alteración*: Actualización de una de las potencialidades cualitativas de una entidad.

— Cambio *cuantitativo*: Aumento o disminución de una cantidad en determinada sustancia.
— Cambio de *lugar* o *traslación*: Sustitución de una forma local de una entidad por otra; potencialidad de estar en determinado sitio que se actualiza con el correspondiente movimiento local.

De estos tres cambios accidentales, la traslación es el movimiento primero —cronológica y ontológicamente—, y de las traslaciones —circular, rectilínea o mixta— es la circular la que ostenta la primacía respecto a las demás.

A su vez, estos cuatro tipos de cambio pueden realizarse natural o artificialmente. El cambio natural es el que surge espontáneamente de la cosa. El cambio artificial o violento es el que sólo se realiza por la intervención humana.

C) *Nociones relacionadas con el movimiento*
a) El *lugar (tópos)*: Límite inmóvil primero e inmediato dentro del cual se halla un cuerpo.
b) El *tiempo (khrónos)*: Número del movimiento según el anterior-posterior. Es decir, aquel aspecto del movimiento que posibilita el que la mente reconozca una pluralidad de fases. Es, pues, lo numerable del movimiento.

EL MOVIMIENTO

Al ser la Naturaleza un principio de movimiento y de cambio, y al habernos nosotros propuesto estudiar precisamente la Naturaleza, no podemos ignorar qué es el movimiento. Pues, desconociendo qué es el movimiento, necesariamente desconoceremos también qué es la naturaleza [...]. El movimiento no existe fuera de las cosas, pues todo lo que cambia, o bien cambia en el orden de la sustancia, o en el de la cantidad, o en el de la cualidad o en el del lugar [...].

Cada una de estas categorías se da en todos los seres de dos maneras; por ejemplo, en el ser determinado; una de sus maneras es la forma, la otra la privación; en la cualidad: pues una cosa es que sea blanca y otra que sea negra; en la cantidad: una cosa está completa, y otra está incompleta. Y lo mismo en el aspecto de la traslación: una cosa está arriba, otra abajo; o bien, una cosa es pesada y otra es ligera. Así pues, las especies del cambio y el movimiento son tantas, cuantas son las especies del ser.

Ahora bien: puesto que dentro de cada uno de los géneros son cosas distintas lo que existe en acto y lo que existe en potencia, el acto de aquello que existe en potencia, precisamente en cuanto es tal potencia, es el movimiento. Por ejemplo, el movimiento de lo que es susceptible de alteración, precisamente en tanto que es altera-

ble, es la alteración; y el movimiento de lo que puede aumentar, y no menos el de lo opuesto, es decir, de lo que es susceptible de disminución —pues no hay un nombre común que abarque ambos procesos—, es el aumento y la disminución; y el movimiento de aquello que posee la potencialidad de nacer y de morir es el nacimiento y la muerte; finalmente, el movimiento de lo que es susceptible de traslación, es la misma traslación [...].

Resulta evidente que el acto de lo posible, en cuanto es posible, es el movimiento.

Está, por consiguiente, claro que este acto existe, y que es verdad que el ser se mueve precisamente cuando este acto existe y está presente, no antes, ni después [...].

La causa de que el movimiento parezca algo indeterminado o infinito está, a su vez, en que no se puede referir de una manera absoluta, ni a la potencialidad de los seres, ni a su actualidad, pues ni lo que es cantidad potencialmente, ni lo que es cantidad en acto, se mueven necesariamente.

El movimiento parece, por el contrario, ser una especie de acto, aunque imperfecto; la razón de ello es que es imperfecto lo que existe en potencia y tiene por acto el movimiento. Por esta razón es difícil de aquilatar qué es él en realidad, pues es necesario referirlo a la privación, o bien a la potencia, o bien al acto absoluto y simple: ninguna de las cuales cosas parece poder existir. Resta, pues, tan sólo explicarlo de la manera que hemos dicho; es decir, que el movimiento es una especie de acto, y un acto de la calidad que hemos explicado, difícil ciertamente de conocer, pero cuya existencia es posible.

ARISTÓTELES, *Física*, III, caps. 1 y 2

Ejercicios

1. Analiza el significado de los siguientes enunciados:
   a) «Al ser la Naturaleza un principio de movimiento y de cambio.»
   b) «El movimiento no existe fuera de las cosas.»
   c) «El acto de aquello que existe en potencia, precisamente en cuanto es tal potencia, es el movimiento.»

2. A menudo, en Aristóteles, la palabra *entelékheia* se emplea como sinónimo de *enérgeia*; ambas significan *acto*. Pero al explicar el movimiento, Aristóteles distingue y precisa:
   a) Enérgeia como acto imperfecto, el movimiento que lleva a la esencia perfecta, la actividad.

b) Entelékheia o acto puro, absoluto, la misma esencia perfecta, la actualidad.

Explica el porqué de esta distinción, basándote en el texto.

Actividades

1. Tema de redacción: El problema del movimiento desde los eléatas a Aristóteles.

2. Qué cambio corresponde a la categoría de:
   a) Sustancia.
   b) Cantidad.
   c) Cualidad.
   d) Lugar.
   Escribe un ejemplo de cada uno de estos cambios.

EL LUGAR

Qué cosa es en definitiva el lugar podrá quedar de manifiesto en la exposición que va a seguir.

Consideremos, por lo que al lugar se refiere, todo aquello que parezca ser en él una cualidad intrínseca y esencial. Concebimos, pues, el lugar como aquello que inmediatamente envuelve y contiene aquel ser de quien él se dice lugar; entendemos que el lugar no es nada que forme parte del ser contenido; además, que el lugar primero e inmediato no es ni menor ni mayor que la cosa localizada. Y, en fin, que puede ser abandonado por cualquier ser y que es separable de él.

Hay que añadir a esto que todo lugar posee una parte superior y una parte inferior; y que cada uno de los cuerpos naturales es movido por su propia naturaleza, y que, gracias a ella, tiende a permanecer en un lugar propio, y que este lugar propio puede estar arriba o puede estar abajo [...].

En resumen, el lugar no puede ser más que una de estas cuatro cosas: una forma, una materia, un intervalo receptivo entre los límites extremos, o bien, si no hay ningún espacio receptivo fuera del tamaño o volumen del ser que se halla en él, los mismos límites extremos. Es evidente que de estas soluciones, tres son inadmisibles.

Lo que hace que el lugar se parezca a una forma es la propiedad envolvente del lugar, pues los límites extremos de lo que envuelve y del ser que queda envuelto son los mismos. Así pues, hay allí dos clases de límites, aunque no del mismo ser: la forma corresponde a la cosa, el lugar pertenece al cuerpo envolvente.

Por otra parte, puesto que a menudo el envolvente perdura, mientras el cuerpo cambia, como, por ejemplo, el agua que se escurre de una vasija, el espacio receptivo, que queda comprendido entre los límites, parece ser algo determinado, en cuanto es independiente del cuerpo desplazado. Pero este intervalo receptivo no es nada de eso, sino que un cuerpo cualquiera ocupa inmediatamente el espacio de aquél, un cuerpo que pertenece a los seres que pueden desplazarse y entrar en contacto con el recipiente. Si el espacio receptivo tomado en sí mismo fuera un ser capaz de subsistir y existir por *sí mismo y en sí mismo*, habría infinitos lugares. El aire, en efecto, viene en seguida a ocupar el sitio que el agua deja vacío; pero en el todo, todas las partes harían lo mismo que hace el agua en la vasija.

Al mismo tiempo, el aire estaría sometido al cambio; de manera que el lugar tendrá otro lugar, y existirán varios lugares juntos y simultáneamente. Con todo, el lugar en que se mueve la parte no cambia, por más que se mueva la vasija; su lugar es siempre el mismo, pues el aire y el agua realizan su recíproco cambio de sitio en el lugar en que están el aire, el agua y las partes del agua, y no en el lugar del todo, parte al fin del lugar que corresponde al cielo entero.

Por otro lado, también la materia podría parecer el lugar, al considerar en un cuerpo en reposo un atributo no independiente, sino continuo. Pues lo mismo que en una alteración cualquiera hay algo que ahora es blanco y antes era negro, que era duro y ahora mismo es ya blando —ésta es nuestra prueba para demostrar la existencia de la materia—, una impresión igual es la que nos produce el lugar, cambiando tan sólo la expresión del fenómeno: antes decíamos que lo que era agua se ha convertido ahora en aire; y aquí decimos que donde estaba el agua está ahora el aire. Pero la materia, como hemos dicho antes, no es separable del ser total ni lo envuelve, cosas ambas que son caracteres del lugar.

Por consiguiente, si el lugar no es ninguna de las tres cosas dichas, ni la forma, ni la materia, ni un espacio o intervalo receptivo, que sería algo distinto del intervalo de extensión del objeto desplazado, nos queda tan sólo concluir que el lugar debe ser la cuarta de las cosas que hemos dicho; es decir, el límite extremo del cuerpo envolvente. Y entiendo por cuerpo envuelto o contenido todo aquel que es móvil con un movimiento de traslación [...].

Por tanto, el lugar es el límite inmóvil primero e inmediato del continente.

ARISTÓTELES, *Física*, IV, cap. 4

Ejercicios

1. ¿Cuáles son las características esenciales del lugar?

2. Por qué el lugar no es:
   a) Una forma.
   b) Una materia.
   c) Un intervalo receptivo entre los límites extremos.

3. ¿Existe el lugar independientemente de la cosa que está en él? Es decir, el lugar ¿es una entidad, o algo de una entidad?

EL TIEMPO

Puesto que el tiempo parece ser sobre todo un movimiento y un cambio, debemos examinar de manera especial este aspecto. Pero el cambio y el movimiento de cada ser están únicamente en la cosa que cambia o bien allí donde se encuentra la misma cosa movida y en cambio; mientras que el tiempo está por todas partes y en todas de una manera igual. Más aún: todo cambio es más rápido o más lento, mientras que no lo es el tiempo, pues precisamente la lentitud y la rapidez vienen definidas por el tiempo; es rápido lo que en poco tiempo se mueve mucho, y es lento lo que en mucho tiempo se mueve poco; y el tiempo no viene definido por el tiempo ni como cantidad ni como cualidad.

Se ve, pues, con esto que el tiempo no es un movimiento [...].

Con todo, el tiempo no existe sin el cambio; en efecto, cuando nosotros no padecemos cambio alguno en nuestro pensamiento o vida interna, o cuando no percibimos los cambios nuestros cambios internos, tenemos la impresión de que no ha corrido el tiempo [...]. Si, pues, el instante no fuera distinto, sino idéntico a sí y único, no existiría el tiempo; por la misma razón, cuando la variación del tiempo nos pasa inadvertida, nos parece no haber existido un tiempo intermedio.

Así pues, dado que si nos ocurre llegar a pensar que el tiempo no corre o a no pensar que el tiempo corre, ocurre ello cuando no percibimos ningún cambio, y cuando el alma parece durar en un estado único e indivisible, y dado que, por el contrario, es cuando sentimos y percibimos que nosotros decimos que ha pasado el tiempo, se ve en ello con claridad que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Queda, pues, en evidencia que el tiempo no es el movimiento ni existe sin el movimiento.

Pero supuesto que nosotros buscamos la esencia del tiempo, es preciso determinar, a partir de este primer análisis, qué elemento del movimiento es el tiempo. Efectivamente, percibiendo el movimiento es como nosotros percibimos el tiempo, pues si cuando estamos a la sombra u oscuridad y no sentimos nada por intermedio del cuerpo, pero se produce en el alma un movimiento, nos parece entonces que ha pasado un cierto tiempo; y a la inversa, cuando parece haber transcurrido un cierto tiem-

po, simultáneamente parece también haberse producido un movimiento. En consecuencia, el tiempo es movimiento o algo perteneciente al movimiento, y supuesto que hemos ya dicho que no es el movimiento, debe ser alguna cosa perteneciente al movimiento.

Ahora bien: dado que lo que es movido se mueve desde un punto de partida a un punto de arribada, y dado que toda magnitud es continua, el movimiento acompaña a la magnitud, pues gracias a la continuidad de la magnitud es continuo el movimiento, y gracias al movimiento lo es el tiempo, pues en realidad el tiempo parece haberse escurrido en proporción al movimiento. Por otra parte, lo anterior y lo posterior están originariamente en el lugar. Y ello, bien entendido, en el orden de la posición; pero si la relación de lo anterior a lo posterior se da en la magnitud, necesariamente se dará también esta relación en el movimiento por su analogía con la magnitud. Pero ella, esta relación digo, se dará también en el tiempo, puesto que el tiempo y el movimiento se siguen mutuamente el uno del otro. Por otra parte, la relación anterior-posterior —tanto para uno como para otro— es en el movimiento y por lo que respecta al sujeto el mismo movimiento; pero en cuanto a la esencia es distinto y no es el movimiento. Ahora bien —y es ésta la cuestión que ahora nos ocupa—: llegamos al conocimiento del tiempo, una vez que hemos determinado el movimiento utilizando, para esta determinación, lo anterior-posterior, y decimos que ha transcurrido un tiempo cuando captamos en el movimiento una relación de anterior-posterior.

Esta determinación supone que tomamos estos términos como distintos el uno del otro, con un intervalo distinto de ellos mismos, pues cuando nosotros distinguimos por medio de la inteligencia los extremos y el medio, y el alma dice que hay dos instantes, el anterior por una parte, el posterior por otra, entonces es cuando decimos que hay allí un tiempo, pues lo que viene determinado por el instante parece ser tiempo, y así lo tomamos nosotros.

Cuando, pues, nosotros tenemos la sensación del instante como único, en lugar de sentirlo o bien como anterior y posterior en un movimiento, o bien incluso como idéntico a sí, aunque como fin del anterior y comienzo del posterior, parece que al no haberse producido ningún movimiento, tampoco ha transcurrido ningún tiempo. Cuando, por el contrario, tenemos la sensación del anterior y del posterior, entonces decimos que existe el tiempo; he aquí, en efecto, lo que es el tiempo: el número del movimiento según el anterior-posterior.

El tiempo no es, pues, un movimiento, pero no existe más que en cuanto el movimiento conlleva un número. Prueba de ello es que el número nos permite distinguir el más y el menos y el tiempo nos permite determinar el más y el menos del movimiento; el tiempo es, por tanto, una especie de número.

ARISTÓTELES, *Física*, IV, caps. 10 y 11

Ejercicios

1. ¿Qué relación hay entre movimiento y tiempo?

2. Sin movimiento ¿hay tiempo?

3. Sin tiempo ¿hay movimiento?

4. Sin alma ¿hay tiempo?

Actividades

1. Compara la concepción del tiempo de Aristóteles con una o varias de las siguientes:
   a) San Agustín.
   b) Kant.
   c) Hegel.
   d) Bergson.
   e) Husserl.
   f) Heidegger.

Texto 7

El análisis del movimiento que Aristóteles lleva a cabo en su *Física* desemboca, finalmente, en la demostración de la existencia de un primer motor inmóvil. Aristóteles fundamenta esta demostración en un doble principio:

a) Todo lo que se mueve es movido por algo.

b) No es posible remontarse hasta el infinito en la regresión hacia los motores.

Es necesario, pues, un primer motor del Universo que sea él mismo inmóvil.

Aristóteles le atribuye, además, otras cualidades: el primer motor debe ser una cosa una, eterna, inmutable, inextensa (inmaterial), forma pura y acto puro que trasciende al Universo. Por todo ello, necesariamente, la primera cosa que es movida por él —es decir, el primer cielo, o cielo de las estrellas fijas— estará de manera eterna en movimiento único y continuo.

En la cosmología aristotélica la revolución del primer cielo o esfera suprema es el movimiento del cual dependen todos los demás, pero está él mismo en movimiento gracias al primer motor a quien sirve de intermediario. Si el principio del movimiento fuese inmanente a la esfera celeste, al primer movido, quedaría comprometido en la materia y no podría hallarse continuamente en acto ni producir un movimiento continuo.

Resulta, pues, que la física —que estudia los seres físicos o naturales, es decir, en movimiento, compuestos de materia y forma— parece exigir un principio suprafísico o «metafísico», un ser inmóvil e inmaterial, una forma pura o acto puro que es difícil no identificar con el ser divino del libro XII de la *Metafísica*.

SOBRE LA NECESIDAD DEL PRIMER MOTOR Y DE SU INMOVILIDAD

Todo lo que es movido es movido por alguna cosa o algún ser.

Esto se entiende en dos sentidos: o bien el motor no mueve su propio medio, sino por medio de otra cosa a la que mueve el motor, o bien mueve por sí mismo, y entonces está, o bien inmediatamente después del término extremo, o bien separado de él por varios objetos intermedios; por ejemplo, el bastón que mueve la piedra y es movido por la mano, la cual es movida por el hombre; pero este mueve sin ser a su vez movido por otra cosa distinta. Decimos que los dos mueven, y el último —el bastón— tanto como el primero —el hombre—; con todo, es principalmente el primero el que mueve, ya que éste mueve al último, mientras que el último no mueve al primero; es decir, que sin éste el último no puede mover, mientras que el primero puede hacerlo sin el otro; de manera que el bastón no moverá nada si no le mueve a él el hombre.

Si, pues, todo ser movido se mueve necesariamente por alguna cosa, y por una cosa a su vez movida por otra o no; si lo es por otra cosa a su vez movida, es necesario que exista un primer motor que no sea movido por otra cosa distinta; pero si, por otra parte, ha encontrado uno este primer motor, no es preciso buscar otro. En efecto, es imposible que la serie de los motores que son ellos mismos movidos por otra cosa llegue al infinito, puesto que en las series infinitas no hay nada que sea primero. Por tanto, si todo lo que es movido es movido por la acción de alguna cosa y el primer motor, sin estar en reposo, sino en movimiento, no es movido por otra cosa, es necesario que sea movido por sí mismo.

El argumento que precede se puede también formular de esta otra manera. Todo motor a la vez mueve por medio de alguna cosa intermedia y mueve alguna cosa. En efecto, el motor o bien se tiene a sí mismo como intermediario o bien tiene a otra cosa; así, el hombre mueve o bien por sí mismo o bien por medio del bastón, y el

viento derriba cosas o bien por sí mismo o bien por medio de la piedra que ha empujado. Ahora bien: el movimiento no se puede transmitir por medio de una cosa sin otra cosa que se mueva por sí. Pero si esta se mueve por sí, no hay ninguna necesidad de otra cosa por medio de la cual mueva aquélla y si, por otra parte, el intermediario es distinto del motor, o bien existe un motor cuyo intermediario no es distinto de él mismo o bien iremos a parar al infinito. Si, pues, existe alguna cosa movida que mueve, es preciso detenerse y no caminar hasta el infinito; si, en efecto, el bastón mueve porque es movido por la mano, es la mano la que mueve al bastón; pero si ella a su vez es también movida por otra cosa, su motor será también una cosa distinta. Por tanto, cuando el motor se presenta como algo distinto de aquella cosa por medio de la cual mueve, es necesario que exista anterior a él un motor que sea él mismo su propio intermediario; por consiguiente, si este motor es movido sin que exista otra cosa que lo mueva, necesariamente se mueve a sí mismo. De esta manera, en virtud de este segundo argumento, o bien todo ser movido es movido inmediatamente por un motor que se mueve a sí mismo, o bien en cualquier momento llega uno a encontrar un motor de este género [...].

En efecto, hay necesariamente tres cosas: el ser movido, el motor y aquello por medio de lo cual el motor mueve. El movido es necesariamente movido, pero no mueve necesariamente; aquello por medio de lo cual el movimiento es necesariamente transmitido mueve y es movido, pues cambia con el ser movido, estando junto con él y en una misma relación (respecto del motor) —y ello se ve por lo que mueve localmente, ya que el contacto mutuo es entonces necesario durante un cierto tiempo—; finalmente, el motor es inmóvil, al menos en tanto que él no es el medio de transmisión del movimiento. Ahora bien: puesto que tenemos a la vista un término extremo que puede ser movido, pero no tiene en sí principio de movimiento; luego un motor que es movido por otra cosa y no por sí es razonable, por no decir necesario, que exista el tercer término, a saber: lo que mueve siendo él mismo inmóvil [...].

Además, hemos definido y determinado que lo que es movido es lo que es móvil. Ahora bien: el móvil es un ser potencialmente movido, no movido en acto; pero el «en potencia» va camino de la entelequia [...]. En cuanto al motor, él está ya en acto; por ejemplo, es lo caliente lo que calienta, y, de una manera general, lo que genera es lo que posee la forma [...].

De lo que precede se deduce con evidencia que el primer motor es inmóvil.

ARISTÓTELES, *Física*, VIII, cap. 5

Ejercicios

1. Aristóteles afirma la necesidad de un primer motor mediante dos argumentos; formúlalos lo más sencillamente posible.

2. También expone Aristóteles dos razonamientos por los cuales este primer motor ha de ser inmóvil. ¿Cuáles son?

3. ¿En base a qué premisa una serie infinita de motores móviles es un absurdo?

4. El motor inmóvil ¿es potencial? Razona tu respuesta.

---

3. Metafísica

Con el término *Metafísica* se definió un conjunto de catorce libros o disertaciones —probablemente lecciones de Aristóteles en su escuela— que formulan los principales problemas (aporías) que debe plantearse el filósofo respecto al ser. El nombre, no obstante, responde en un principio únicamente al lugar en que estos ensayos fueron colocados dentro del *Corpus Aristotelicum,* a saber, a continuación de la *Física*, aunque posteriormente se hayan atribuido al término significaciones más relacionadas con el contenido de la obra. Aristóteles, por su parte, eligió para esta ciencia el nombre de «sabiduría» o «filosofía primera».

Pero ¿a qué temática responden estas denominaciones?, ¿cuál es el contenido de la *Metafísica*? La respuesta no es sencilla; Aristóteles mismo propone dos definiciones distintas:

— 1ª Los libros IV, VII, VIII y primera parte del XII señalan como objeto de esta ciencia el análisis del ser (o el ente) en general, el ser en cuanto es ser (y no cosa concreta, «número, línea o fuego») y las cualidades que les corresponden en cuanto ser, basado esencialmente en el conocimiento de los primeros principios y causas últimas —universales y fundamentales— de todas las cosas. En este sentido, la Metafísica se opone a las ciencias —también teóricas pero particulares— que consideran aspectos parciales del ser: la física, los seres móviles; las matemáticas, los inmóviles que existen únicamente como aspectos distinguibles en las realidades concretas (es decir, los seres inmóviles de existencia no separada de las cosas sensibles: el círculo, el número, lo par o impar...). Esta filosofía sobre el ser será llamada, con posterioridad a Aristóteles, *ontología*.

— 2ª En *Metafísica* VI, y XI, 7, la ciencia investigada, denominada aquí con más precisión «filosofía primera», tiene como objeto de estudio un género particular de ser, el ser inmóvil y separado, el principio primero del cual de-

penden todas las cosas: Dios. En este sentido, metafísica se identifica con *teología*.

En la primera definición destaca la universidad del objetivo: el ser, sus causas y principios; la extensión y la generalidad del saber. En la segunda, prima la eminencia del objeto: Dios; aunque este saber sea particular, es el mejor y primero, el más digno del hombre.

¿Son, pues, dos definiciones complementarias de la misma ciencia?, ¿o se trata de dos ciencias distintas e incompatibles? ¿Puede incluir la metafísica ambas vertientes —ontológica y teológica— y ser una ciencia general y particular al mismo tiempo?

Sin entrar en detalles, parece lícito afirmar cierta unidad en el proyecto aristotélico de análisis del ser. En efecto, aunque definidas por vías diferentes, ontología y teológia no dejan de ser por ello concurrentes: la primera dedicada al estudio del ser en su sentido primario —la sustancia— y los accidentes propios de las sustancias; la segunda centrada en el estudio del ser que es en sí y por sí, sustancial e invariable.

METAFÍSICA	Ontología	Análisis del *ser* (o el ente) *en general*, del ser en cuanto ser, y sus causas y principios	Prevalece el conocimiento de lo universal, la extensión del saber	*Libros* IV VII VIII y XII 1.ª parte
	Teología (filosofía primera)	Análisis de un género particular de ser, el ser inmóvil, inmaterial y sagrado, principio primero del cual dependen todas las cosas: *Dios*	Prevalece el carácter eminente del objeto, el conocimiento de lo más elevado y lo primero	Libros VI, 1 y XI, 7

Texto 1

En los escritos que integran la *Metafísica*, Aristóteles pretende profundizar en la forma de conocimiento que merece más el nombre de sabiduría. A este fin se orienta el estudio de diferenciación jerárquica de los posibles modos de conocer, con que comienza el libro.

Desde un impulso o deseo innato de saber que se manifiesta en el amor a los sentidos, el hombre puede elevarse hasta la forma más perfecta de conocimiento, que es la sabiduría: ciencia sobre los primeros principios y primeras causas. Es decir, ciencia teórica demostrativa, que no busca la utilidad, sino el porqué de las cosas, la razones últimas y supremas.

LOS DISTINTOS GRADOS DEL SABER

Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias.

Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por eso éstos son más prudentes y más aptos para aprender que los que no pueden recordar; son prudentes sin aprender los incapaces de oír los sonidos (como la abeja y otros animales semejantes, si los hay); aprenden, en cambio, los que, además de memoria, tienen este sentido.

Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte [...] y la inexperiencia, el azar. Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes. Pues tener la noción de que a Calias, afectado por tal enfermedad, le fue bien tal remedio, y lo mismo a Sócrates y a otros muchos considerados individualmente, es propio de la experiencia; pero saber que fue provechoso a todos los individuos de tal constitución, agrupados en una misma clase y afectados por tal enfermedad, por ejemplo a los flemáticos, a los biliosos o a los calenturientos, corresponde al arte.

Pues bien, para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico. Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular.

No es al hombre, efectivamente, a quien sana el médico, a no ser accidentalmente, sino a Calias o a Sócrates, o a otro de los así llamados, que, además es hombre.

Por consiguiente, si alguien tiene, sin la experiencia, el conocimiento teórico, y sabe lo universal pero ignora su contenido singular, errará muchas veces en la curación, pues es lo singular lo que puede ser curado.

Creemos, sin embargo, que el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber. Y esto, porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué. Aquéllos, en cambio, conocen el porqué y la causa. Por eso a los jefes de obras los consideramos en cada caso más valiosos, y pensamos que entienden más y son más sabios que los simples operarios, porque saben las causas de lo que se está haciendo; éstos, en cambio, como algunos seres inanimados, hacen, sí, pero hacen sin saber lo que hacen, del mismo modo que quema el fuego. Los seres inanimados hacen estas operaciones por cierto impulso natural, y los operarios, por costumbre. Así pues, no consideramos a los jefes de obras más sabios por su habilidad práctica, sino por su dominio de la teoría y su conocimiento de las causas.

En definitiva, lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar, y por esto consideramos que el arte es más ciencia que la experiencia, pues aquéllos pueden y éstos no pueden enseñar.

Además, de las sensaciones, no consideramos que ninguna sea sabiduría, aunque éstas son las cogniciones más autorizadas de los objetos singulares; pero no dicen el porqué de nada; por ejemplo, por qué es caliente el fuego, sino tan sólo que es caliente.

Es, pues, natural que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera, separado de las sensaciones comunes, fuese admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio y diferente de los otros, y que, al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras a lo que la adorna, siempre fuesen considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquéllas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad. De aquí que, constituidas ya todas estas artes, fueran descubiertas las ciencias que no se ordenan al placer ni a lo necesario; y lo fueron primero donde primero tuvieron vagar los hombres. Por eso las artes matemáticas nacieron en Egipto, pues allí disfrutaba de ocio la casta sacerdotal [...].

La llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios. De suerte que, según dijimos antes, el experto nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de un arte, más sabio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos teóricos, más que los prácticos.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (A), cap. 1

Ejercicios

1. ¿En qué se manifiesta, según Aristóteles, que el deseo de conocer es innato en el hombre?

2. ¿Cuáles son los distintos grados del saber ordenados jerárquicamente?

3. A qué tipo de saber corresponde cada una de las siguientes definiciones:
   a) Conocimiento de las reglas prácticas basado en las causas o los principios teóricos generales.
   b) Conocimiento de los objetos sensibles.
   c) Conocimiento de las causas por sí mismo, es decir, sin interesarse por los fines prácticos ulteriores.
   d) Conocimiento práctico de las cosas singulares, sin conocer sus causas.

4. ¿Cuáles son los saberes comunes al hombre y al animal?

5. ¿Cuál es el origen del conocimiento en Platón y cuál en Aristóteles? ¿Qué consecuencias se derivan de ello respecto a la ciencia o saber demostrativo (*epistéme*)?

Actividades

1. Tema de debate: Aristóteles, en el siglo IV a. de C., otorgaba una importancia fundamental al conocimiento que no busca utilizaciones prácticas, sino el saber por el saber. Actualmente, sin embargo, vivimos en una sociedad avanzada, eminentemente práctica, técnica: el siglo XX es el siglo del progreso. Por eso, ¿para qué sirve hoy día estudiar «letras»?

Texto 2

La filosofía (o sabiduría primera) era definida por Aristóteles (según vimos en el texto 1) como la ciencia más elevada. Ahora, profundizando en su naturaleza, se descubre también como la más general, pues tiene por objeto el ente en cuanto ente, es decir, el ser: aquello que es común a todas las cosas.

Las demás ciencias, las ciencias particulares, aportan un aspecto concreto del ser para hacer de él su objeto de estudio. Así, por ejemplo, las matemáticas consideran la cantidad; la física, el movimiento. Cantidad y movimiento son atributos del ser, aspectos del ser que las ciencias particulares presuponen y que sólo a la metafísica compete establecer si son y qué son.

La filosofía primera es por ello la base de todas las ciencia particulares dado que sólo ella contempla el ser en general y los atributos que le corresponden en cuanto ser: la parte y el todo (cantidad), lo anterior y lo posterior (movimiento) y los demás semejantes a éstos.

No obstante, ¿cómo salvar la existencia de una sola ciencia del ser en cuanto ser, siendo así que el ente (o el ser) se dice de varios modos?

Efectivamente, Aristóteles afirma en varias ocasiones que el ente (o el ser) se dice en varios sentidos pero siempre —especifica— en orden a un solo principio que es la sustancia. Es decir, ser se dice primordialmente, en el pleno sentido del término, de la sustancia (por ejemplo: el hombre es un animal). En todos los demás empleos, ente expresa una determinada relación a la sustancia y, por tanto, refiere un modo derivado y secundario de ser: ser como accidente o cualidad de la sustancia (Sócrates es blanco); ser como negación de la sustancia (el no-ente es no-ente); etc.

La realidad, pues, no se manifiesta plena e igualmente en todo lo que es. Pero pertenece a una sola ciencia —la metafísica— estudiar todas las acepciones del ser, no tal o cual realidad, sino todas las formas de ser algo; y esto, porque todas ellas hace referencia a una única concepción primordial —la sustancia—, que otorga unidad a la diversidad y pluralidad de los entes.

Dado que el filósofo trata de hallar las primeras causas y principios, éstos lo serán del ente en cuanto ente y, de un modo especial, de la sustancia.

LA FILOSOFÍA ES LA CIENCIA DEL ENTE EN CUANTO ENTE

Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de ésta; por ejemplo, las ciencias matemáticas. Y, puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal [...]. Por eso nosotros debemos comprender las primeras causas del ente en cuanto ente.

Pero el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta

naturaleza única, y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad: esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla [...].

Así también el ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son sustancias; otros, porque son afecciones de la sustancia; otros, porque son camino hacia la sustancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la sustancia, o porque producen o generan la sustancia o las cosas dichas en orden a la sustancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la sustancia. Por eso también decimos que el no-ente *es* no-ente. Pues bien, así como de todo lo sano hay una sola ciencia, igualmente sucede esto también en las demás cosas. Pertenece, en efecto, a una sola ciencia considerar no sólo lo que se dice según una sola cosa, sino también lo que se dice en orden a una sola naturaleza; pues también esto, en cierto modo, se dice según una sola cosa. Es, pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la sustancia, de las sustancias tendrá que conocer los principios y las causas del filósofo.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV (Γ), caps. 1 y 2

Ejercicios

1. ¿Qué significa *ente*?

2. ¿Qué significa que el «ente se dice en varios sentidos»?

3. Si «ente se dice en varios sentidos», ¿por qué compete a una sola ciencia estudiar todas sus acepciones?

4. ¿Qué diferencia hay entre la filosofía primera y las demás ciencias?

5. De todos los sentidos en que se dice *ente*, ¿cuál es el fundamental y objeto de estudio por excelencia de la filosofía?

Texto 3

Los axiomas o primeros principios (cfr. el texto 4 de la *Lógica*) son presupuestos básicos sin los cuales no es posible el resto del conocimiento. En cuanto primeros, en ellos basan todas las ciencia sus demostraciones, pero son ellos mismos indemostrables. Su esclarecimiento y fundamentación es posible mediante un proceso reflexivo, que se impone por su evidencia.

Los axiomas son verdades que se aplican a todos los entes. Por ello, corresponde a la filosofía primera descubrir y fundar aquellos primeros principios comunes a todas las ciencias y cuyo estudio no podría quedar reservado a ninguna de las ciencias particulares.

El principio más firme de todos es aquel acerca del cual es imposible engañarse y es fundamento de cualquier otro. Y éste será el principio de no contradicción o principio de identidad: «es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido». Es decir, «es imposible que uno mismo admita simultáneamente que una misma cosa es y no es».

Éste es el más seguro de todos los principios y el más necesario. Todas las demostraciones se remontan a esta última creencia: es imposible ser y no ser a la vez; el pensamiento no puede prescindir de ello si quiere conocer algo y que su discurso sea realmente significativo.

Pretender demostrar este principio —según Aristóteles— es producto de la ignorancia, porque es imposible demostrarlo todo. Cabe, no obstante, argüir una «demostración por refutación»; según ésta, negar el principio de no contradicción implica afirmarlo.

EL PRINCIPIO MÁS GENERAL DEL ENTE: LA NO CONTRADICCIÓN

[...] También la especulación acerca de estas cosas [los primeros principios] es propia de una sola ciencia y, por cierto, de la del filósofo; los axiomas, en efecto, se aplican a todos los entes, pero no a algún género en particular, separadamente de los demás [...]. De suerte que, puesto que es evidente que los axiomas se aplican a todas las cosas en cuanto entes (pues esto es lo que tienen todas en común), al que conoce el ente en cuanto ente corresponde también la contemplación de éstos. Precisamente por esto, ninguno de los que especulan parcialmente intenta decir algo acerca de la verdad o falsedad de tales axiomas, ni el geómetra ni el aritmético, sino algunos de los físicos, que era natural que lo hicieran; pues creían ser los únicos que especulaban acerca de toda la Naturaleza y acerca del ente. Mas, puesto que hay todavía alguien por encima del físico (pues la Naturaleza es sólo un género determinado del ente), al que considera lo universal y la sustancia primera corresponderá también la especulación de éstos. Sin embargo, también la física es una sabiduría; pero no primera [...].

Así pues, que es propio del filósofo, es decir, del que contempla la naturaleza de toda sustancia, especular también acerca de los principios silogísticos, es evidente. Y es natural que quien más sabe acerca de cada género pueda enunciar los más firmes principios de la cosa de que se trate. Por consiguiente, también es natural que el que más sabe acerca de los entes en cuanto entes pueda enunciar los más firmes principios de toda las cosas. Y éste es el filósofo. Y el principio más firme de todos es aquel

acerca del cual es imposible engañarse; es necesario, en efecto, que tal principio sea el mejor conocido (pues el error se produce siempre en las cosas que no se conocen) y no hipotético. Pues aquel principio que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento. Así pues, tal principio es evidentemente el más firme de todos. Cuál sea éste, vamos a decirlo ahora. Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido [...]. Éste es, pues, el más firme de todos los principios, pues se atiene a la definición enunciada. Es imposible, en efecto, que nadie crea que una misma cosa es y no es [...]. Y si no es posible que los contrarios se den simultáneamente en el mismo sujeto [...] y si es contraria a una opinión la opinión de la contradicción, está claro que es imposible que uno mismo admita simultáneamente que una misma cosa es y no es [...].

Por eso todas las demostraciones se remontan a esta última creencia; pues éste es, por naturaleza, principio también de todos los demás axiomas [...]:

Exigen, ciertamente, algunos, por ignorancia, que también ésto se demuestre; es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración); y, si de algunas cosas no se debe buscar demostración, ¿acaso pueden decirnos qué principio la necesita menos que éste?

Pero se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de esto, con sólo que diga algo el adversario; y, si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada, en cuanto que no puede decirlo; pues ese tal, en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta [...].

Así pues, los que van a participar en una discusión recíproca deben entenderse en cierta medida; pues, si no se da esta condición, ¿cómo va a haber entre ellos comunidad de razonamiento? Es preciso, por consiguiente, que cada una de sus palabras sea conocida y signifique algo, y no varias cosas, sino tan sólo una; y, si significa varias, habrá que explicar a cuál de ellas se refiere. Según esto, el que dice que una cosa determinada es y no es, niega lo que afirma, de suerte que niega que la palabra signifique lo que significa. Pero esto es imposible. De manera que, si «esto es» significa algo, es imposible que la contradictoria sea verdadera [...].

Así pues, no hay ninguna demostración absoluta de estos principios, pero sí una demostración contra el que afirma estas cosas [...]. Y, todavía, si no se puede afirmar nada con verdad, también será falso decir que no hay ninguna afirmación verdadera. Pero, si se puede, resulta inconsistente lo que dicen quienes levantan tales objeciones y tratan de destruir completamente el diálogo.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV (Γ), caps. 3 y 4; XI (K), cap. 5

Ejercicios

1. Comenta la siguiente afirmación de J. Moreau (en *Aristóteles y su escuela*): «Si el principio de identidad es el principio supremo del conocimiento, lo es, según Aristóteles, porque es la ley fundamental de la ontología».

2. Fórmula en lógica de predicados: «Es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé». ¿La fórmula es tautológica, indeterminada o contradictoria?

3. ¿En qué consiste, en detalle, la «demostración por refutación» con que Aristóteles apoya el principio de no contradicción?

Texto 4

Ente (o ser) se dice de diversos modos: bien como sustancia (hombre, fuego, Dios...), bien como accidente (bueno, blanco, de tres codos...).

La sustancia (*ousía*) es el ente primero, el ente en sentido pleno; mientras que los accidentes son ente en tanto que «retoños y concomitancias del ser», entes en un sentido derivado.

Ahora bien, el término sustancia puede entenderse de diversos modos: de un lado, la ***ousía*** es el ***substratum*** o soporte de los accidentes, el sujeto (***hypokeímenon***) de quien éstos se predican; pero la sustancia es, además, la quididad, lo que los seres son, su esencia.

EL SER SE DICE EN DIVERSOS SENTIDOS. LAS CATEGORÍAS				
Sustancia	Sustancia *(ousía)*	ser (sujeto)	existe *en sí*	Categorías Los distintos modos (o géneros supremos) en que puede clasificarse todo lo que existe
Accidentes	Cantidad calidad relación dónde cuándo posición estado acción pasión	maneras de ser (atributos)	existen *en otro*	

«Ente» se dice en varios sentidos, según expusimos antes en el libro sobre los diversos sentidos de las palabras; pues, por una parte, significa la quididad y algo determinado, y, por otra, la cantidad o cualquiera de los demás predicados de esta clase. Pero, diciéndose ente en tantos sentidos, es evidente que el primer ente de éstos es la quididad, que significa la sustancia (pues cuando expresamos la cualidad de algo determinado decimos que es bueno o malo, pero no que es de tres codos o una persona; en cambio, cuando decimos qué es, no decimos blanco ni caliente ni de tres codos, sino un hombre o un dios); y los demás se llaman entes por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del ente en este sentido. Por eso podría dudarse si «andar» y «estar sano» y «estar sentado» significan cada uno un ente, y lo mismo en cualquier otro caso semejante; pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia propia ni puede separarse de la sustancia, sino que más bien, en todo caso, serán entes lo que anda y lo que está sentado y lo que está sano. Y éstos parecen más entes porque hay algo que les sirve de sujeto determinado (y esto es la sustancia y el individuo), lo cual se manifiesta en tal categoría. Pues «bueno» o «sentado» no se dice sin esto. Es, pues, evidente que a causa de ésta es también cada una de aquellas cosas, de suerte que el ente primero, y no un ente con alguna determinación, sino el ente absoluto, será la sustancia.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII (Z), cap. 1

Ejercicios

1. ¿Cuáles son los dos sentidos fundamentales del término *ente*?

2. ¿Cuáles son los dos sentidos fundamentales del término *sustancia*? Señalarlos en el texto.

3. ¿Qué significa que la sustancia puede tener una existencia independiente?

Texto 5

El dualismo ontológico de Platón postulaba dos tipos de realidades completamente diferentes:

a) De un lado, el mundo pleno e inteligible de las ideas y objetos matemáticos.

b) De otro, el mundo participante de los objetos sensibles.

Aristóteles criticará a su maestro por concebir las ideas como realidades separadas de lo sensible (es el contenido del siguiente texto, el 6) y las incorporará al mundo de la materia, convirtiendo las ideas, ahora denominadas formas, en uno de los dos componentes de la sustancia individual.

A la teoría aristotélica que sostiene que las cosas están compuestas de *hylé* (materia o capacidad receptiva genérica) y *morphé* (forma, o fuerza estructurante) se la ha demoninado *hilemorfismo*.

La materia es, para Aristóteles, sustrato sin ninguna característica, potencia pura, aquello que permanece en todo cambio.

La forma es esencia, acto, el conjunto de cualidades o diferencias que hacen que algo sea lo que es (casa, línea, caballo).

La sustancia individual, sensible, es el compuesto de materia y forma: en ella la forma es lo universal, el enunciado; la materia es, en cambio, el elemento que particulariza a cada ente, aquello que hace que algo sea «esta casa», «esta línea», «este caballo».

SUSTANCIA SENSIBLE	
Materia	**Forma**
a) elemento indeterminado (lo estructurable)	*a)* elemento determinante (lo estructurante)
b) sustrato (o sujeto)	*b)* esencia (o enunciado)
c) elemento que particulariza a cada ente → ininteligible	*c)* lo universal de cada ser → inteligible
d) potencia	*d)* acto

LA SUSTANCIA SENSIBLE: EL COMPUESTO DE MATERIA Y FORMA

Es preciso recapitular lo que hemos dicho, resumir lo más importante y sacar la conclusión. Hemos dicho que el objeto de nuestra investigación son las causas y los principios y los elementos de las sustancias. Pero, entre las sustancias, unas son admitidas por todos, mientras que acerca de otras se han manifestado algunos particularmente. Son generalmente admitidas las sustancias físicas, como el Fuego, la Tierra, el Agua, el Aire y los demás cuerpos simples, y también las plantas y sus partes, y los animales y las partes de los animales y, finalmente, el Cielo y las partes del Cielo. Y particularmente dicen algunos que son sustancias las Especies y las Cosas matemáticas [...].

Tratemos ahora de las sustancias reconocidas por todos. Y éstas son las sensibles.

Todas las sustancias sensibles tienen materia. Y es sustancia el sujeto, en un sentido la materia (al decir materia me refiero a la que, no siendo en acto algo determinado, es en potencia algo determinado), y en otro sentido el enunciado y la forma, lo que, siendo algo determinado, es separable por el enunciado; y, en tercer lugar, al compuesto de ambas cosas, el único del que hay generación y corrupción y es plenamente separable.

Y es evidente que también la materia es sustancia; pues en todos los cambios opuestos hay algo que es el sujeto de los cambios; por ejemplo, en cuanto al lugar, lo que ahora está aquí y después allí, y, en cuanto al crecimiento, lo que ahora es de tal tamaño y luego menor o mayor, y, en cuanto a la alteración, lo que ahora está sano y después enfermo; e igualmente, en cuanto a la sustancia, lo que ahora está en generación y luego en corrupción, y ahora es sujeto como algo determinado y luego sujeto en el sentido de la privación [...].

Puesto que la sustancia como sujeto y como materia es reconocida por todos, y ésta es la que está en potencia, nos queda por decir cuál es la sustancia de las cosas sensibles considerada como acto [...].

Las diferencias entre las cosas parecen ser muchas; así, unas cosas se forman por composición de su materia, por ejemplo las que proceden de una mezcla, como la hidromiel; otras, por atadura, como un haz; otras, por encolamiento, como un libro; otras por sujeción con clavos, como un arca; otras, por varias de estas diferencias; otras, por su posición, como el umbral y el dintel (pues éstos se diferencian por estar puestos de cierto modo); otras, por la afecciones de las cosas sensibles, como dureza o blandura, densidad o raleza, sequedad o humedad, y unas, por algunas de estas cosas, y otras, por todas ellas, y, en suma, unas por exceso y otras por defecto. De donde resuelta evidente que también «es» se dice de todos estos modos; pues es umbral porque está puesto de tal modo, y «ser» significa precisamente «estar puesto de tal modo», y «ser hielo», «estar condensado de tal manera», en parte fundidas, en parte atadas, en parte condensadas, en parte por tener las demás diferencias, como una mano o un pie.

Deben, por lo tanto, ser tenidos en cuenta los géneros de las diferencias (pues éstas serán principios del ser) [...].

Es claro, por consiguiente, que el acto y el enunciado son diferentes para cada materia; pues para unas es la composición, para otras la mezcla, y para otras, alguna otra cosa de las mencionadas. Por eso los que, al definir una casa, dicen que es un conjunto de piedras, ladrillos y maderas, describen la casa en potencia, pues estas cosas son materia; los que dicen que es un recinto protector de bienes y personas o algo semejante, hablan del acto; y los que juntan ambas descripciones, enuncian la tercera sustancia, compuesta de estos elementos (pues el enunciado que se apoya en las diferencias parece expresar la especie y el acto, y el que se basa en las partes integrantes, más bien la materia) [...]. La esencia reside en la especie y en el acto [...].

Por ejemplo, ¿qué es la ausencia de viento? Quietud en gran extensión del aire; pues el aire es materia, y la quietud, acto y sustancia. ¿Qué es bonanza? Tersura del mar; el sujeto material es el mar, y el acto y la forma, la tersura.

Queda, pues, claro por lo dicho cuál es la sustancia sensible y cómo lo es; pues una lo es como materia, otra como forma y acto, y la tercera se compone de éstas.

Hay que tener en cuenta que a veces no se ve bien si un nombre significa la sustancia compuesta o el acto y la forma; por ejemplo, si el significado de «casa» es el compuesto, es decir «refugio hecho de ladrillos y piedras puestos de tal modo», o el acto y la especie, es decir «refugio»; o si «línea» significa «díada en longitud» o «díada», y «animal», «alma de un cuerpo» o «alma», pues ésta es sustancia y acto de algún cuerpo.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, VIII (H), caps. 1, 2 y 3

Actividades

1. Se dice tradicionalmente de Aristóteles —respecto a Platón— que «hizo descender la filosofía del cielo a la tierra». ¿Qué se pretende expresar con ello?

2. Define, por ejemplo, *jarra*, *árbol* y *autopista*:
   a) En cuanto a la materia.
   b) En cuanto a la forma.
   c) Como compuesto hilemórfico.

Texto 6

La polémica contra la teoría platónica de las Ideas, es decir, contra la sustancialidad de los universales, constituye un tema principal de la *Metafísica* sobre el que Aristóteles retorna con insistencia aun en otras obras. Su permanencia durante veinte años en la Academia, al lado de Platón, le permitió conocer a fondo la doctrina del maestro, pero, una vez distanciado de ella, Aristóteles se vio impelido a denunciar los errores de dicha teoría, incluso a riesgo de parecer ingrato: ciertamente la ciencia lo es de universales, pero éstos —llamados Ideas por los platónicos— no son sustancias con existencia separada de los singulares sensibles.

La teoría de las Ideas, según Aristóteles, resulta de la conjunción de dos influencias:

a) La del movilismo heraclitiano (los seres sensibles son perpetuamente cambiantes).

b) La del método socrático (búsqueda de la esencia permanente, del Universal captado en la definición y único objeto posible de ciencia).

Pero Sócrates no hacía del Universal una entidad separada, mientras que los platónicos introdujeron esta separación y dieron a tales entidades el nombre de Ideas. La ciencia, entonces, es posible en tanto que los seres singulares —sensibles, múltiples y cambiantes— participan de las Ideas o esencias inteligibles, inmutables y que existen realmente, separadamente, del mundo material. Las Ideas de Platón son, para Aristóteles, universales erigidos en sustancias.

También para el Estagirita, el universal —término único capaz de atribuirse a muchos sujetos (por ejemplo, «hombre» es atribuible a Calias, a Sócrates, etc.)— es la condición indispensable de la ciencia. Pero este término único no tiene por qué estar realizado fuera de los sujetos múltiples a los que se aplica; es decir, el universal, efectivamente, no es pura ficción mental, pero es imposible como sustancia separada de las cosas individuales: su postulado como tal es una vana reduplicación de las cosas visibles, inútil para el conocimiento de los singulares así como para explicar su movimiento. Según Aristóteles, realizando el universal, Platón habría introducido, pues, en la epistemología socrática, una ontología ingenua, en absoluto útil y convincente.

Pero ¿realmente había defendido Platón la existencia separada de los universales? ¿O más bien eran las Ideas el término *a priori* o modelo intelectual, existente con anterioridad a los objetos sensibles, y en función del cual es posible determinar como «blanco», «bueno», «justo», «hombre», «caballo» o «par» todo aquello que los sentidos presentan ambiguamente? De ser así, la «realidad de las Ideas» no sería entonces más que una forma de expresar metafóricamente esta necesidad y anterioridad de los conceptos o determinaciones intelectuales.

CRÍTICA A LA «TEORÍA DE LAS IDEAS» DE PLATÓN: LOS UNIVERSALES NO SON SUSTANCIAS SEPARADAS

Se les ocurrió la opinión sobre las Especies a sus defensores por haber aceptado acerca de la verdad los argumentos de Heráclito, según los cuales todas las cosas sensibles fluyen perpetuamente; de suerte que, si ha de haber ciencia y conocimiento de algo, es preciso que haya, aparte de las sensibles, otras naturalezas estables; pues de las cosas que fluyen no hay ciencia.

Sócrates, que se dio al estudio de las virtudes éticas, fue también el primero que

buscó acerca de ellas definiciones universales [...]. Sócrates buscaba, con razón, la quididad; pues trataba de razonar silogísticamente, y el principio de los silogismos es la quididad [...]. Dos cosas, en efecto, se le pueden reconocer a Sócrates con justicia: la argumentación inductiva y la definición universal; estas dos cosas atañen efectivamente al principio de la ciencia.

Pero Sócrates no atribuía existencia separada a los universales ni a las definiciones. Sus sucesores, en cambio, los separaron, y proclamaron Ideas a tales entes, de suerte que les aconteció que hubieron de admitir, por la misma razón, que había Ideas de todo lo que se enuncia universalmente; algo parecido a lo que le sucedería a uno que, queriendo hacer una cuenta, creyera que, siendo pocas las cosas, no podría, y las multiplicara para contarlas. Las Especies, en efecto, son, por decirlo así, más numerosas que los singulares sensibles, cuyas causas buscaban cuando avanzaron desde éstos hasta aquéllas; pues a cada singular le corresponde algo homónimo y separado de las sustancias y, en cuanto a las demás cosas, hay una común a muchas, tanto para las de aquí abajo como para las eternas.

Además, de los argumentos con que se intenta demostrar que hay Especies, ninguno es convincente. De algunos, en efecto, no nace ningún silogismo concluyente, y de otros resulta que hay Especies incluso de cosas de las que ellos opinan que no las hay. Pues, según los argumentos procedentes de las ciencias, habrá Especies de todas las cosas de las que hay ciencias, y, según lo uno común a muchos, también de las negaciones, y, según la intelección de algo cuando ya se ha corrompido, también de las cosas corruptibles, pues queda la imagen mental de estas cosas. Y, todavía, los razonamientos más rigurosos, unos establecen Ideas de las relaciones, de las cuales niegan que haya género por sí, y otros introducen el tercer hombre [...].

Además, según la hipótesis en que se apoyan para afirmar la existencia de las Ideas, no sólo habrá Especies de las sustancias, sino también de otras muchas cosas (pues el concepto es uno no sólo en relación con las sustancias, sino también cuando se trata de no sustancias, y el objeto de las ciencias no es sólo la sustancia. Y ocurren otros mil inconvenientes semejantes). Pero, en rigor y según las opiniones que las sostienen, si las Especies son participables, sólo puede haber Ideas de las sustancias; pues no son participadas accidentalmente, sino que es preciso que la participación de cada una se realice en tanto en cuanto no se dicen de un sujeto (por ejemplo, si algo participa de lo Doble en sí, participa también de lo Eterno, pero accidentalmente, porque es accidental para lo Doble ser Eterno); por consiguiente, las Especies serán sustancias. Y sustancia significa aquí lo mismo que allí. De lo contrario, ¿qué se pretende al afirmar que hay algo aparte de estas cosas, lo uno común a muchos? Y, si la especie de las Ideas y de las cosas que participan de ellas es la misma, habrá algo común [...]. Y, si la especie no es la misma, no tendrán en común más que el nombre, y será como si uno llamara «hombre» a Calias y a un leño, sin haber visto ninguna correspondencia entre ellos [...].

La dificultad más grande sería ésta: ¿qué es lo que aportan las Especies a los entes

sensibles, tanto a los eternos como a los sujetos a generación y corrupción? No son para ellos, en efecto, ni causas del movimiento ni de ningún cambio. Por otra parte, tampoco ayudan nada a la ciencia de las demás cosas (pues las Especies no son sustancias de éstas; si lo fueran, estarían en ella), ni a su existencia, ya que no están en los entes que participan de ellas [...].

Y tampoco proceden de la Especies las demás cosas en ninguno de los sentidos en que solemos decir que una cosa procede de otra. Y decir que son paradigmas y que las demás cosas participan de ellas es decir vaciedades y hacer metáforas poéticas. Pues ¿cuál es el agente que actúa mirando a las Ideas? Además, cabe que algo sea o llegue a ser cualquier cosa sin haber sido copiado de un modelo, de suerte que, tanto existiendo como no existiendo Sócrates, uno podría llegar a ser como Sócrates. Y lo mismo, evidentemente, si Sócrates fuera eterno. Por otra parte, habrá varios paradigmas de una misma cosa; por consiguiente, también varias Especies; por ejemplo, del hombre, lo Animal y lo Bípedo, y, al mismo tiempo, también el Hombre en sí. Además, las Especies serán paradigmas no sólo de las cosas sensibles, sino también de sí mismas; por ejemplo, el género será paradigma de las especies incluidas en el género; de suerte que una misma cosa será paradigma e imagen. Además, parece imposible que la sustancia esté separada de aquello de lo que es sustancia. Por consiguiente, ¿cómo podrían las Ideas, siendo sustancias de las cosas, estar separadas de ellas?

En el *Fedón* se dice que las Especies son causas del ser como del devenir. Sin embargo, aunque existan la Especies, nada llega a ser si no hay una causa eficiente, y, por otra parte, llegan a ser muchas cosas, como una casa o un anillo, de las que, según su doctrina, no hay Especies; de suerte que, evidentemente, cabe también que aquellas de las que afirman que hay Ideas sean o lleguen a ser por las mismas causas que las que acabamos de mencionar, y no gracias a las Especies. Por lo demás, acerca de la Ideas pueden reunirse, de este modo y mediante argumentos más razonados y rigurosos, muchas objeciones semejantes a las que hemos considerado.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, XIII (M),
caps. 4 y 5

Ejercicios

1. Delimita en el texto y formula nuevamente las críticas de Aristóteles a la existencia separada de las Ideas platónicas. (Puedes ayudarte consultando *Historia de la Filosofía*, de Copleston, vol. 1, págs. 296-304, editorial Ariel.)

2. ¿Por qué únicamente del universal es posible la ciencia?

Actividades

1. Completa este esquema comparativo de la ontología platónica y la aristotélica.

	Platón	Aristóteles
Conceptos		
Mundo real		
Mundo aparente		

2. ¿Cuál sería el correlato de las Ideas de Platón en la teoría aristotélica de la materia y la forma? ¿En qué se diferencian fundamentalmente ambas teorías?

3. El problema de los universales fue una cuestión ampliamente debatida en la Edad Media. ¿En qué consistió tal disputa? ¿Y cuáles fueron las posturas adoptadas, por ejemplo, por Tomás de Aquino, Duns Escoto y Guillermo de Ockham?

Texto 7

Después de haber analizado las sustancias sensibles (texto 5) y las inteligibles (texto 6), la *Metafísica* llega a su culminación en el libro XII, libro dedicado a argumentar la existencia de una sustancia eterna, separada, inmóvil, e inmaterial: Dios. Pasamos, pues, de la ontología a la teología.

Dando por supuesta la eternidad del tiempo y del movimiento, Aristóteles deduce a partir de ello la necesidad de una causa de este movimiento que sea:

a) Sustancia *eterna*.

b) Que ejerza realmente su capacidad de producir movimiento y sea, por tanto, *acto*.

c) *Inmaterial*, es decir, sin magnitud, carente de partes e indivisible.

d) Móvil el mismo *inmóvil*.

Ahora bien, ¿cómo puede algo mover sin ser movido? En la *Física* (cfr. el texto 7), el primer motor era entendido como causa eficiente; en la *Metafísica*, Aristóteles responderá que Dios mueve como lo deseable y lo inteligible (lo deseable es lo mismo que lo inteligible en el ámbito de lo inmaterial), mueve en cuanto es amado y objeto de deseo, mueve como causa final, pues es el fin al que el Cielo y la Naturaleza entera tienden. (Así, por ejemplo, la inteligencia de cada esfera celeste desea una vida que se aproxime al máximo a la vida espiritual, eterna e invariable de su primer motor, y por ello las esferas —incapaces de alcanzar tanta perfección— realizan al menos el único movimiento físico totalmente continuo: el movimiento circular.)

DE DIOS COMO SUSTANCIA ETERNA. SEPARADA E INMÓVIL, QUE MUEVE COMO OBJETO DE DESEO

[...] Tiene que haber una sustancia eterna inmóvil. Las sustancias, en efecto, son los entes primeros, y si todas fuesen corruptibles, todas las cosas serían corruptibles. Pero es imposible que el movimiento se genere o se corrompa (pues, como hemos dicho, ha existido siempre), ni el tiempo. Pues no podría haber antes ni después si no hubiera tiempo. Y el movimiento, por consiguiente, es continuo en el mismo sentido que el tiempo; éste, en efecto, o bien es lo mismo que el movimiento o es una afección suya. Pero el movimiento no es continuo, excepto el movimiento local, y de éste, el circular.

Mas, si hay algo que puede mover o hacer, pero no opera nada, no habrá movimiento; es posible, en efecto, que lo que tiene potencia no actúe. De nada sirve tampoco, por consiguiente, que supongamos sustancias eternas, como los partidarios de las especies, si no hay algún principio que pueda producir cambios. Pero tampoco éste es suficiente, ni otra sustancia aparte de las especies; porque, si no actúa, no habrá movimiento. Y, aunque actúe, tampoco, si su sustancia es potencia; pues no será un movimiento eterno; es posible, en efecto, que lo que existe en potencia deje de existir. Por consiguiente, es preciso que haya un principio tal que su sustancia sea acto.

Además, es preciso que estas sustancias sean inmateriales; pues, si hay alguna cosa eterna, deben ser eternas precisamente ellas. Son, por consiguiente, acto.

Hay, sin embargo, una dificultad. Parece, en efecto, que todo lo que actúa puede actuar, mientras que no todo lo que puede actuar actúa; de suerte que parece anterior la potencia. Pero, si fuese así, no habría ningún ente; cabe, en efecto, que algo pueda ser pero todavía no sea. Y, si es como dicen los teólogos, que todo lo generan de la noche, o, como dicen los físicos que todas las cosas estaban juntas, se produce el mismo absurdo. Pues ¿cómo podrá haber movimiento si no hay ninguna causa en acto? La madera, en efecto, no se moverá a sí misma, sino que la moverá el arte del carpintero; ni los menstruos, ni la tierra, sino las semillas y el acto generador [...].

Puesto que cabe que sea así, y, si no es así, todo procederá de la noche, de la mezcla de todas las cosas, y del no-ente, podemos dar esto por resuelto, y hay algo que se mueve siempre con un movimiento incesante, que es el movimiento circular (y esto no sólo es evidente por el razonamiento, sino también en la práctica). Por consiguiente, el primer Cielo será eterno. Por tanto, hay también algo que mueve. Y, puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, sustancia y acto.

Y mueven así lo deseable y lo inteligible. Mueven sin ser movidos. Las primeras manifestaciones de esto son idénticas. Es apetecible, en efecto, lo que parece bueno [...].

Que la causa final es una de las cosas inmóviles lo demuestra la distinción de sus acepciones. Pues la causa final es para algo y de algo, de los cuales lo uno es inmóvil, y lo otro, no.

Y mueve en cuanto que es amada, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas [...]. Y, puesto que hay algo que mueve siendo inmóvil, y siendo en acto, no cabe en absoluto que esto sea de otro modo. La traslación, en efecto, es el primero de los cambios, y de las traslaciones, la circular. Y ésta es la originada por esto [por el motor inmóvil]. Es, por tanto, ente por necesidad [lo que no puede ser de otro modo, sino que es absolutamente] y, en cuanto que es por necesidad, es un bien, y, de este modo, principio [...].

Así pues, de tal principio penden el Cielo y la Naturaleza [...]. Que hay una sustancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, resulta claro por lo dicho. Queda también demostrado que no cabe que esta sustancia tenga ninguna magnitud, sino que carece de partes y es indivisible [...]. Y también queda demostrado que es impasible e inalterable; pues todos los demás movimientos son posteriores al movimiento local. Es, pues, evidente que estas cosas son de este modo.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII (Λ), caps. 6, 7 y 8

Ejercicios

1. Según Aristóteles, ¿de qué modo el motor inmóvil mueve a todos los seres?

2. ¿Qué diferencias fundamentales observas entre el texto 7 de la *Física* y este de la *Metafísica*?

3. ¿Por qué Dios es *eterno*?

4. ¿Por qué el primer motor ha de ser *acto puro*?

5. ¿Qué significa afirmar que Dios es la *causa final* del Universo?

6. ¿Cuál es la *materia* de Dios? Razona tu respuesta.

Actividades

1. Tema de redacción: Comenta la siguiente afirmación de P. Aubenque (*Aristóteles y el Liceo*): «Nada se asemeja menos al Dios amor de los cristianos que el Dios amable de Aristóteles».

---

4. Psicología

Hablar de psicología en Aristóteles es hablar del *De anima.*

El *De anima* es un «estudio sobre la naturaleza y la esencia del alma y sus atributos», que puede situarse en el último periodo de la producción aristotélica. En él se exponen las ideas de Aristóteles sobre el alma y su unión sustancial con el cuerpo que tanta influencia han ejercido a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Parece ser éste el último escalón de un proceso en el que el Estagirita se habría ido distanciando paulatinamente del dualismo platónico alma-cuerpo.

Texto 1

Para definir qué es el alma, Aristóteles recurre nuevamente a aquellas categorías que en la *Metafísica* y la *Física* le permitieron explicar el ser y el movimiento: materia y forma, potencia y acto.

En tanto que sustancia, un cuerpo vivo consta de materia y forma. El cuerpo es materia y potencia. Materia porque no es él mismo un atributo, sino el sujeto que posee atributos. Potencia porque no es vida, sino que posee potencialmente la vida. El alma es forma y acto: esencia de un cuerpo determinado, primera actualidad de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia.

El alma (*psykhé*) es, pues, el principio de vida de un cuerpo natural, aquello por lo que «vivimos, sentimos y pensamos».

Por consiguiente, el alma no es el cuerpo, pero, en tanto acto del cuerpo, no puede existir sin él, formando, ambos, una única sustancia. Así como la

pupila y la vista constituyen el ojo, de la misma manera «el alma y el cuerpo constituyen un ser vivo».

Con ello, Aristóteles se vuelve contra el dualismo platónico, al tiempo que evidencia lo insatisfactorio de una teoría que explica la unión del alma y el cuerpo de forma completamente aleatoria (es decir, como si cualquier alma conviniera a cualquier cuerpo).

DEFINICIÓN DEL ALMA

Intentemos determinar qué es el alma y cuál será su definición más comprehensiva.

Describimos una clase de los objetos existentes como sustancia; y subdividimos ésta en tres clases o tipos: la materia, que no es en sí misma un ser individual; la forma o figura, en virtud de la cual se atribuye directamente a la cosa la individualidad; finalmente, el compuesto de las dos cosas dichas antes. La materia es potencialidad, mientras que la forma es realización o actualidad; la palabra actualidad se emplea a su vez en dos sentidos, que podemos ejemplificar por la posesión de un conocimiento y el ejercicio del mismo.

Los cuerpos parecen ser preeminentemente sustancias, y más de forma particular aún los que tienen un origen natural, pues éstos son las fuentes o surcos de que nacen los demás. Ahora bien: de entre los cuerpos naturales unos tienen vida y otros no la tienen: con el término vida significamos la capacidad de autosustentación, de crecimiento y de corrupción. Todo cuerpo natural, pues, que posee vida, debe ser sustancia, y sustancia de tipo compuesto. Pero puesto que es un cuerpo de una especie definida, a saber, en posesión de la vida, el cuerpo no puede ser alma, porque el cuerpo no es algo predicado de un sujeto, sino que es él, más bien, lo que se considera como sustancia o sujeto; es decir, como materia.

De esta manera, el alma debe ser sustancia en el sentido de ser la forma de un cuerpo natural, el cual posee potencialmente la vida. Y la sustancia es, en este sentido, la actualidad. El alma es, pues, la actualidad de la clase de cuerpo que hemos descrito. Ahora bien: el término actualidad tiene dos sentidos, análogos a la posesión del conocimiento y al ejercicio del mismo. Evidentemente, la actualidad en el sentido que usamos ahora, es análoga a la posesión del conocimiento, pues el dormir y el velar dependen de la presencia del alma, y el velar es análogo al ejercicio del conocimiento, y el dormir, a su posesión sin ejercicio. Ahora bien: en una misma y única persona se da primero la posesión del conocimiento. Por consiguiente, el alma podría definirse como la primera actualidad de un cuerpo natural, que posee potencialmente la vida; y es tal cualquier cuerpo que posea órganos. Las partes de las plantas son también órganos, pero de una gran simplicidad; por ejemplo, la hoja protege el pericarpio, y

el pericarpio protege la semilla; las raíces son análogas a la boca, ya que ambas absorben el alimento. Si, pues, hay que dar con una definición que sea aplicable a toda alma, ésta será «la primera actualidad de un cuerpo natural que posea órganos». Así, no es más necesario preguntar si el alma y el cuerpo son uno que preguntar si la cera y la impresión que se marca en ella son una cosa, o bien, en general, que preguntar si la materia de cada cosa es lo mismo que aquello de quien ella es la materia, pues, admitiendo que los términos unidad y ser se emplean en muchas acepciones distintas, el sentido primario es el de actualidad.

Hemos dado, pues, una definición general de lo que es el alma: es sustancia en el sentido de forma; es decir, la esencia de tal cuerpo determinado [...].

Si los ojos fueran un ser vivo, su alma sería su visión, porque ésta es la sustancia, bajo la acepción de forma, del ojo; pero el ojo es la materia de la visión, y si falla la visión, no hay ojo alguno, de no ser en un sentido equívoco, como, por ejemplo, una piedra o un ojo pintado. Ahora hemos de aplicar lo que nos ha resultado verdadero para una parte a la totalidad del cuerpo vivo. Pues la misma relación debe haber entre la totalidad de la sensación y la totalidad del ser que siente, en cuanto cuerpo que siente, que hay entre sus respectivas partes. Lo que posee la capacidad de vivir no es el cuerpo que ha perdido el alma, sino el que posee su alma; así, la semilla y el fruto son potencialmente cuerpos de esta especie. El estado de vigilia es actualidad, en el mismo sentido en que lo es el cortar del hacha o el ver del ojo, mientras que el alma es actualidad en el mismo sentido en que lo es la facultad de ver del ojo o la facultad del instrumento de realizar su trabajo. El cuerpo es lo que existe potencialmente, pero de modo igual que la niña del ojo y la facultad de ver constituyen un ojo, así, en el otro caso, el alma y el cuerpo constituyen un ser vivo. Es completamente evidente, pues, que ni el alma ni determinadas partes de ella, si es que tiene partes, pueden separarse del cuerpo, pues en algunos casos la actualidad pertenece a las mismas partes. Pero nada impide que algunas partes estén separadas, porque no son actualidades de ningún cuerpo. Tampoco es evidente si el alma, considerada como una actualidad, tiene con el cuerpo la misma relación que el piloto respecto de la nave. Baste esto como un intento de definir, en un esbozo aproximativo, la naturaleza del alma [...].

El alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y pensamos en su sentido primario; de manera que el alma será la noción o la forma, y no la materia o sustrato.

Como hemos dicho antes, el término sustancia se emplea en tres sentidos: el de forma, el de materia y el del compuesto de los dos. De éstos, la materia es potencialidad y la forma, actualidad; y puesto que el compuesto es un ser animado, el cuerpo no puede ser la actualidad del alma, sino que el alma es la actualidad de algún cuerpo. Por esta razón opinan rectamente los que sostienen que el alma no puede existir sin el cuerpo, pero que ella no es, en ningún sentido, un cuerpo. No es un cuerpo, sino que está unida a un cuerpo y, por tanto, reside en un cuerpo, y en un cuerpo de una determinada especie; no en absoluto, como suponían nuestros predecesores,

quienes la unieron a un cuerpo cualquiera, sin añadir limitaciones algunas, como qué cuerpo o qué especie de cuerpo era éste, si bien es algo desconocido que una cosa cualquiera al azar admita otra cosa cualquiera también al azar. En cambio, nuestro punto de vista explica los hechos de manera completamente razonable: en efecto, la actualidad de cada ser está naturalmente inherente en su potencialidad; es decir, en su propia materia. De todo ello resulta con evidencia que el alma es una especie de actualidad o esencia de lo que tiene la capacidad de poseer un alma.

ARISTÓTELES, *Del alma*, II, caps. 1 y 2

Ejercicios

1. ¿Qué diferencia existe entre la posesión de un conocimiento y el ejercicio del mismo?

2. ¿Qué significa que el alma:
   — es la primera actualidad
   — de un cuerpo, natural
   — ¿que posee potencialmente la vida?
   a) ¿Esta definición se aplica a cualquier tipo de alma? ¿Por qué?
   b) ¿Cómo sería una definición de alma aplicable a cualquier tipo?

3. Escribe cuatro ejemplos de cuerpos naturales que no posean vida.

4. ¿Qué otras sustancias, pues, además del hombre, tienen alma según Aristóteles?

5. ¿Qué relación establece el autor entre el alma y el cuerpo?

Actividades

1. Señala las posibles semejanzas o diferencias entre la concepción del alma aristotélica y la platónica.

2. ¿Cuál de las dos concepciones anteriores del alma se aproxima más a la cristiana? Razona tu respuesta.

Texto 2

El alma es el principio y el origen de vida y tiene, por tanto, las siguientes facultades: la nutrición, la sensación (que incluye el movimiento en el es-

pacio) y el pensamiento. En consecuencia, poseen alma las plantas, los animales y los hombres, cada uno según su potencialidad.

Estos diferentes tipos de almas forman una serie jerárquica, según la cual la función superior presupone las inferiores, pero no a la inversa. La parte o facultad inferior del alma es la *nutritiva*, que ejerce las funciones de asimilación y reproducción y es común a todos los seres vivos, aunque específica de los vegetales. Le sigue el alma o facultad *sensitiva*, que ejerce la percepción sensible, el deseo y el movimiento local, y es propia de todos los animales. Finalmente, ocupa el grado más alto en la escala la facultad *intelectiva* (racional o pensante), propia y específica del hombre, y la única que admite una existencia separada del cuerpo e inmortal.

LAS PARTES O FACULTADES DEL ALMA

Decimos, pues, tomando un nuevo punto de vista para nuestra investigación, que lo que tiene alma se distingue de lo que no la tiene por el hecho de vivir. Ahora bien: la palabra vivir tiene muchos sentidos, y decimos que una cosa vive si está presente en ella cada una de las cosas siguientes: mente o pensamiento, sensación, movimiento o reposo en el espacio, además del movimiento que implica la nutrición y el crecimiento o corrupción. En consecuencia, se considera que todas las plantas viven, ya que con toda evidencia tienen en sí mismas una capacidad y un primer principio por medio de los cuales dan muestras de crecimiento o de corrupción en direcciones opuestas; ellas, en efecto, no pueden crecer hacia arriba y no hacia abajo, sino igualmente en ambas direcciones y en toda dirección; y ellas se nutren y continúan viviendo tanto tiempo como son aptas para absorber alimento. Esta capacidad de absorber alimento puede existir independientemente de los demás poderes o capacidades; pero en los seres mortales no pueden existir las demás capacidades sin existir ésta. Esto es evidente en el caso de las plantas, porque no poseen ninguna otra de las capacidades del alma.

Éste es, pues, el principio por el que todas las cosas vivas tienen vida; pero la primera característica de un animal es la sensación. Pues aun a aquellos seres que no se mueven o cambian de lugar, pero tienen sensación, los llamamos seres vivos, y no decimos de ello simplemente que poseen la vida. El primer factor esencial de la sensación, de que nosotros participamos, es el sentido del tacto. Exactamente igual que la simple capacidad nutritiva puede existir de forma independiente del sentido del tacto y de toda sensación, así el tacto puede existir independientemente de todos los demás sentidos. Entiendo por «capacidad o facultad nutritiva» aquella parte del alma de que participan incluso las plantas: todos los animales, evidentemente, poseen el sentido del tacto [...].

Por el momento bástenos con decir que el alma es el principio y origen de estas

características que acabamos de mencionar y que se define por ellas; es decir, por las facultades de la nutrición, la sensación, el pensamiento y el movimiento [...].

En el caso de la mente y la facultad de pensar, parece tratarse aquí de una especie distinta de alma y solamente admite una existencia separada, como lo inmortal apartado de lo perecedero. Pero es de modo absoluto evidente, según lo que hemos dicho antes, que las demás partes del alma no son separables, como algunos dicen, aun cuando sea obvio que son teóricamente distintas, pues hay diferencia entre las facultades abstractas de la sensación y la opinión, igual como la hay entre el sentir y el opinar. Eso mismo es verdadero de todas las demás facultades que hemos mencionado. Por otra parte, algunos animales poseen todas estas facultades, otros solamente algunas de ellas, y otro aun sólo una. Esto es lo que constituye las diferencias entre los animales; la razón de ello deberá tenerse en consideración más adelante. Lo mismo ocurre con mucho respecto de los sentidos; algunos animales, en efecto, los poseen todos; otros, solamente algunos; otros, en fin, sólo uno, el más indispensable, el tacto.

ARISTÓTELES, *Del alma*, II, cap. 2

Ejercicios

1. Resume esquemáticamente el contenido del texto.
2. Entre las facultades propias del alma que Aristóteles señala, ¿cuál o cuáles son específicas del hombre?
3. ¿El término *vida* es, pues, unívoco o análogo? ¿Qué significa esto?

Texto 3

La mente es «aquella parte por medio de la cual el alma piensa y forma sus juicios». Si puede conocer todas las cosas es porque la mente no tiene ninguna característica más que su capacidad de recibir, capacidad de ser potencialmente idéntica a los objetos que piensa. «Lo que la mente piensa —dice Aristóteles— debe estar en ella de la misma manera o en el mismo sentido que las letras están en la tablilla que no contiene ninguna escritura actual.»

Siendo la mente potencialmente idéntica a los objetos del pensamiento, sólo es actualmente cuando piensa. Y así, «pensar» es el proceso por el cual el alma es actualizada por lo que es pensable.

Respecto de la parte del alma —sea separable en el espacio extenso o solamente con una distinción de razón— con la que el alma conoce y piensa, hemos de considerar cuáles son sus características distintivas y de qué manera tiene lugar el pensar. Si este proceso es análogo a la percepción, debe ser o bien un proceso en que el alma es actualizada por lo que es pensable, o alguna otra cosa de este mismo tipo. Esta parte, pues, debe ser, aunque no sea pasiva, receptiva de la forma de un objeto, es decir, debe ser potencialmente idéntica a su objeto, aunque no idéntica a él absolutamente: lo que lo sensitivo es a lo sensible, así es la mente respecto de lo pensable. Es, pues, necesario que la mente, puesto que piensa todas las cosas, esté incontaminada, como dice Anaxágoras, a fin de que pueda estar bajo control, es decir, que pueda conocer, porque la intromisión de cualquier cosa extraña le es impedimento y obstrucción. De donde también se deduce que la mente no puede tener ninguna característica fuera de su capacidad de recibir. Así pues, la parte del alma que llamamos mente —entendiendo por mente aquella parte por medio de la cual el alma piensa y forma sus juicios— no tiene existencia actual hasta que piensa. Así pues, no es lógico creer que está mezclada con el cuerpo, pues en este caso sería de alguna manera cualitativa, por ejemplo, calor o frío, o incluso tendría algún órgano, como lo tiene la facultad sensitiva, siendo así que de hecho no tienen ninguno.

La mente es potencialmente idéntica a los objetos del pensamiento, mientras que actualmente no es nada de esto, hasta que piensa. Lo que la mente piensa debe estar en ella de la misma manera o en el mismo sentido en que las letras están en la tablilla que no contiene ninguna escritura actual; esto es exactamente lo que ocurre en el caso de la mente.

ARISTÓTELES, *Del alma*, III, cap. 4

Ejercicios

1. ¿Qué es la mente? (Definición.)

2. ¿Cuales son sus características distintivas?

3. ¿Por qué la mente no tiene existencia actual hasta que piensa? ¿Cuál es su potencialidad?

Texto 4

El punto más controvertido de la psicología aristotélica lo constituye su distinción entre un entendimiento paciente (o en potencia) y un entendimiento agente (o en acto).

El término *entendimiento agente* no se halla propiamente en Aristóteles, pero parece deducirse de su pensamiento. En efecto, de la misma manera que en todo objeto de la naturaleza existe algo que es su materia (algo que es potencialmente todos sus individuos) y algo que es su causa o agente, estos distintos elementos deben hallarse también en la mente. Y así, el entendimiento es pasivo cuando es en potencia todas las cosas (cfr. el texto anterior) y es agente cuando ejerce su actividad, cuando convierte en actuales estas cosas.

Es decir, además de una mente capaz de convertirse en todas las cosas inteligibles, es necesario que exista también en el alma una mente capaz de hacerlas inteligibles. Esta mente será similar a la luz, estará siempre en acto y sin ella nada se podrá pensar.

El problema estriba, sin embargo, en que Aristóteles habla de ese entendimiento agente como de algo separado o separable del cuerpo, inmortal y eterno. En este punto, los interrogantes se suceden: ¿es esta mente individual o supraindividual? o ¿cómo hay que entender que sobreviva al cuerpo? Diversas respuestas jalonan la historia del pensamiento (Alejandro de Afrodisia, Avicena, Averroes, santo Tomás, etc.).

DEL ENTENDIMIENTO PASIVO Y EL ENTENDIMIENTO ACTIVO

Puesto que en toda clase de objetos, igual que en la totalidad de la naturaleza, existe algo que es su materia, es decir, algo que es potencialmente todos los individuos y algo distinto que es su causa o su agente, con lo cual se hacen todas las cosas —relacionadas ambas cosas como el arte y su materia—, estos distintos elementos deben hallarse también presentes en el alma. La mente, en sentido pasivo, es tal porque viene a ser todas las cosas, pero la mente posee otro aspecto, según el cual hace ella todas las cosas; es éste una especie de estado positivo como la luz, pues la luz, en algún sentido, hace actuales los colores que sólo son potenciales. La mente es, en este sentido, separable; no es pasiva ni está mezclada con nada, puesto que es esencialmente una actualidad; el agente, en efecto, es siempre superior al paciente, y la causa originaria es superior a la materia. El conocimiento actual es idéntico a su objeto. El conocimiento potencial es, en el individuo, anterior temporalmente al conocimiento actual, pero considerado en general no es temporalmente anterior. La mente no piensa intermitentemente. Cuando está separada, ella es su propia verdad y nada más y solamente esto es inmortal y eterno —pero no recordamos, porque mientras que la mente en este sentido no puede ser actualizada, la mente en su sentido pasivo es perecedera—, y sin esto no piensa nada.

ARISTÓTELES, *Del alma*, III, cap. 5

Ejercicios

1. ¿Cuál es la función asignada a cada uno de los intelectos que aquí se distinguen?

2. ¿A qué intelecto se compara con la luz y por qué?

3. ¿Cuál de los dos intelectos es separable de la extensión e inmortal? ¿Por qué?

4. ¿Por qué razones la mente activa es superior a la pasiva?

5. Ética y política

Ética y política guardan, en Aristóteles, una profunda interrelación. Ambas pertenecen al grupo de las ciencias prácticas, ciencias que buscan el conocimiento como medio para la acción. Ambas, también, tienen como objeto el comportamiento humano con vistas al bien y a lo justo: comportamiento, sin embargo, individual en el primer caso; de la comunidad o el Estado, en el segundo.

En el orden de la naturaleza, el Estado es anterior al individuo, de la misma manera que el todo es naturalmente anterior a la parte. Por ello, la política es también la primera en cuanto a las ciencia prácticas, aquella que engloba y a la cual deben subordinarse las demás técnicas (ética, economía, retórica, etc.).

No obstante, y aunque superior, la política no podrá ejercer su acción de bienestar y armonía si no es sobre la base de unos individuos virtuosos o moralmente formados.

Los principales tratados de moral aristotélica son la *Ética a Eudemo*, la *Ética a Nicómaco* y la *Magna Moral*, de los cuales el segundo es, sin duda, el más completo.

En cuanto a cuestiones políticas, Aristóteles escribió muchas obras, que nos son conocidas por referencias de otros autores; pero de ellas únicamente se conserva un notable conjunto de ensayos con el título genérico de *La Política*, así como —y aún incompleta— una de las ciento cincuenta y ocho constituciones de diversas ciudades que se sabe recopiló: la *Constitución de Atenas*.

Texto 1

El concepto central de la ética aristotélica es el de felicidad *(eudaimonía)*.

Según el autor, existe un acuerdo en considerar la felicidad como el fin de todas nuestras acciones y, por tanto, como el bien supremo del hombre. Sin embargo, la divergencia impera cuando se trata de establecer en qué concretamente (placer, riqueza, honor, etc.) consiste tal felicidad.

La ética buscará la respuesta adecuada a esta cuestión considerando cuál es la actividad propia y específicamente humana, pues ella será, sin duda, el bien supremo, el modo de vida que nos conduzca a una vida feliz.

LA FELICIDAD ES EL SUPREMO BIEN

Todo arte y toda investigación, igual que toda acción y toda deliberación consciente, tienden, al parecer, hacia algún bien. Por esto mismo se ha definido con razón el bien «aquello a que tienden todas las cosas» [...].

Al menos, por lo que se refiere a su nombre, se da un consentimiento general: este bien es la felicidad, tanto la masa como los selectos, que creen que vivir bien y tener éxito son sinónimos de vida feliz; pero acerca de la naturaleza misma de la felicidad no hay inteligencia ni unanimidad entre los sabios y la multitud.

Unos creen que es un bien evidente y visible, como, por ejemplo, el placer, la riqueza, los honores; para otros es distinta la respuesta a esta cuestión; y aun a menudo varía en el mismo individuo; por ejemplo, cuando está enfermo, da sus preferencias a la salud; si es pobre, las da a la riqueza. Los que tienen conciencia de su ignorancia escuchan con admiración a los que hablan bien sobre sus pretensiones; algunos, por el contrario, creen que, por encima de todos estos bienes, hay otro que existe por sí mismo y que es la causa de todos los demás.

Este bien parece ser, en primer lugar, la felicidad. La buscamos, en efecto, siempre por sí misma y nunca por otra razón ajena a ella misma. Los honores, el placer, el pensamiento y toda clase de virtudes no nos basta intentar alcanzarlos por sí mismos —en efecto, aun cuando quedaran sin consecuencias, los desearíamos igual—, sino que los buscamos también de cara a la felicidad, pues nos imaginamos que alcanzaremos ésta por su medio [...].

No obstante, quizá aunque convengamos en que la felicidad es el supremo bien, se desee aún tener algunas aclaraciones o precisiones complementarias. Se llegaría rápidamente a una conclusión, cayendo en la cuenta de lo que es el acto propio del hombre. Para el tocador de flauta, para el escultor, para todo tipo de artesano, en una palabra, para todos aquellos que practican un trabajo y ejercen una actividad, el

bien y la perfección residen, al parecer, en el mismo trabajo. Evidentemente, lo mismo ocurre en el hombre, de haber algún acto que le sea propio. ¿Habrá, pues, que admitir que el artesano y el zapatero tienen una actividad particular y un trabajo específico, y no lo tendrá el hombre y la Naturaleza lo habrá hecho inactivo? O bien, igual que el ojo, el pie, la mano, en una palabra, todas las partes del cuerpo tienen, evidentemente, una función que cumplir, ¿es preciso admitir para el hombre también una actividad, además de las que acabamos de indicar? ¿Cuál podría ser ésta? Porque, con evidencia, la vida es común al hombre y a las plantas; y buscamos lo que le caracteriza específicamente. Hay que dejar, pues, aparte la nutrición y el crecimiento. Vendría luego la vida sensible; pero ésta, sin duda, pertenece también al caballo, al buey y a todo ser animado. Queda una sola vida activa, peculiar al ser dotado de razón. Pero aún hay que distinguir en ella dos partes: una que obedece, por así decir, a la razón, y otra que posee la razón y dedicada a pensar. Dado que se presenta de esta manera, es preciso considerarla en su actividad, pues es allí donde se presenta con mayor superioridad.

Si, pues, lo peculiar del hombre es la actividad del alma, de acuerdo parcial o totalmente con la razón; si afirmamos que esta función es propia de la naturaleza del hombre virtuoso, igual que cuando se habla del buen citarista y del citarista notable, y ello ocurre en todas las circunstancias, teniendo en cuenta la superioridad que, proveniente de la virtud o el mérito, corona el acto, de modo que el citarista bueno toca la cítara, y el citarista notable toca muy bien la cítara: si ello es así, suponemos que lo peculiar del hombre es un género de vida, que este género de vida es la actividad del alma, acompañada de acciones razonables, y que en el hombre perfecto todo se hace según el bien y lo bello y honesto, realizándose cada uno de estos actos perfectamente, según su virtud peculiar. En estas condiciones, el bien propio del hombre es la actividad del alma, en conformidad con la virtud; y si las virtudes son numerosas, según la que sea mejor y más perfecta. La misma idea vale para una vida considerada en su totalidad. Pues una golondrina no hace la primavera, como tampoco un día de sol; igual que tampoco es un solo día ni un reducido intervalo de tiempo lo que constituye la felicidad y la dicha.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, caps. 1, 4 y 7

Ejercicios

1. ¿Cuál es, según Aristóteles, el bien propio del hombre? ¿Y su felicidad?

2. ¿Por qué la felicidad es superior a otros bienes?

3. ¿De qué principio parte Aristóteles para determinar la naturaleza de la felicidad humana?

4. ¿Cuál es la actividad propia del hombre virtuoso?

Actividades

1. Busca tres anuncios:
   a) Uno que identifique felicidad y placer.
   b) Otro según el cual la felicidad resida en la riqueza.
   c) Un tercero dirigido a aquellas personas que valoran fundamentalmente el éxito.

2. Inventa tres personajes.
   a) Un hedonista.
   b) Un utilitarista.
   c) Un partidario de obrar siempre según el deber.

   Imagina su aspecto, su carácter, su trabajo, su vida, sus ideas, etc.

3. Una vez leídos, cuáles de los siguientes pensamientos te han llamado más la atención (elige tres, por ejemplo). ¿Por qué?
   ¿Cuál es la «filosofía sobre la felicidad» que subyace en estas frases? Podéis descubrirlo o discutirlo en común.
   a) Las más de las veces, la felicidad consiste en saberse engañar.
   b) El placer puede descansar sobre la ilusión, pero la felicidad descansa sobre la verdad.
   c) El joven busca la felicidad en lo imprevisto; el viejo, en la costumbre.
   d) Tres cosas se precisan para ser feliz: ser imbécil, ser egoísta y tener buena salud. Pero si os falta la primera, todo ha acabado.
   e) La felicidad consiste principalmente en conformarse con la suerte, en querer ser lo que uno es.
   f) Admito que sea necesario ser virtuosos para ser felices, pero a ello debo añadir que preciso es ser felices para ser virtuosos.
   g) Necesitamos reír, para ser felices si no queremos morir sin haber reído nunca.
   h) La gente feliz no tiene talento.
   i) Tanto más vale el hombre cuanto más valga el concepto que se ha formado de felicidad.
   j) Vemos gente feliz que no nos debe su felicidad, y esto nos es insoportable.
   k) El hombre feliz no es el hombre que ríe, sino aquel cuya alma, llena de alegría y confianza, se sobrepone y es superior a los acontecimientos.
   l) El más feliz entre los felices es el que puede hacer feliz a la gente.
   m) El secreto de la felicidad no está en hacer lo que se quiere, sino querer siempre lo que se hace.
   n) Todos buscamos la felicidad, sin que sepamos dónde está, como esos borrachos que buscan su casa sabiendo confusamente que la tienen.

Texto 2

Contra el intelectualismo ético de Sócrates, la ética es, para Aristóteles, una sabiduría práctica, una virtud: el hábito —adquirido por la experiencia individual— de obrar y sentir según el término medio entre dos extremos (un exceso y un defecto) igualmente perjudiciales.

En esto consiste la virtud *(aretê)*. Y en adecuar a ella nuestra vida reside la felicidad.

SOBRE LA VIRTUD

A)

El alma implica una parte dotada de razón y una parte que carece de ella [...].

En el hombre moderado o sobrio y en el intemperante, hacemos caso de la razón, es decir, de la parte del alma dotada de razón. En verdad es ella la que le recomienda precisamente la conducta mejor. Pero, según el sentir común, uno percibe también una especie de instinto que repugna la razón, la combate y le hace frente. Igual que, luego de un ataque de parálisis, los miembros, respondiendo mal a una orden de ejecución de un movimiento a la derecha, lo ejecutan a la izquierda, lo mismo exactamente ocurre con el alma; los impulsos de los que no tienen dominio de sí mismos caminan en sentido contrario de lo que ellos desean. Sin embargo, en el cuerpo percibimos esta falta de coordinación, mientras que no la notamos en el alma. No obstante, hemos de pensar que hay en el alma un elemento contrario a la razón, que se le opone y le resiste [...].

[Pero] la concupiscencia, vuelta toda hacia el deseo, no le es absolutamente extraña [a la razón], en la medida en que le es dócil y sumisa [...]. Que la parte carente de razón pueda, en una cierta medida, obedecer a la razón, nos lo demuestra el uso que hacemos de los avisos o amonestaciones, de los reproches, de los estímulos o consuelos [...]

Esta distinción nos ayuda a determinar las distintas clases de virtudes: ya que llamamos a las unas virtudes intelectuales y a las otras virtudes morales; la discreción y la prudencia conscientes pertenecen a las primeras; la generosidad y la templanza, a las segundas.

Ética a Nicómaco, I, 13

B)

La virtud se manifiesta bajo un doble aspecto: uno intelectual, otro moral; la virtud intelectual proviene en su mayor parte de la instrucción o educación, de la que ella necesita para darse a conocer y desarrollarse; igualmente exige ella práctica y tiem-

po, mientras que la virtud moral es hija de los buenos hábitos; de aquí que, gracias a un leve cambio, de la palabra costumbre *—ethos—* viene moral *—ethica*.

El haber comprobado esto nos demuestra claramente que ninguna de las virtudes morales nace naturalmente en nosotros [...], [sino que] estamos naturalmente predispuestos a adquirirlas, con la condición de que las perfeccionemos por el hábito. Además, todo lo que nos da la naturaleza no son más que posibilidades y potencias, que luego nosotros debemos hacer pasar a acto [...]. Las virtudes, las adquirimos desde el comienzo por medio del ejercicio, como ocurre igualmente en las diferentes artes y en los diversos oficios. Lo que hemos de realizar luego de un estudio previo, lo aprendemos por la práctica: por ejemplo, construyendo se hace uno arquitecto, y tocando la cítara se viene a ser citarista. Igualmente, a fuerza de practicar la justicia, la templanza y la valentía llegamos a ser justos, sobrios y fuertes [...]. En una palabra: las actividades análogas crean disposiciones semejantes y correspondientes a ellas.

Así pues, es necesario que ejercitemos nuestras actividades de una manera determinada, pues las diferecias de conducta dan lugar a hábitos distintos.

La presente obra no se propone un fin teórico, como las demás, pues nuestra investigación no mira o tiende a determinar a la naturaleza de la virtud, sino el medio que hemos de emplear para llegar a ser virtuosos, sin lo cual su utilidad sería nula. En estas condiciones, es necesario buscar lo que se refiere a las acciones y a la manera en que podemos perfeccionarlas. Pues los actos dominan en grado máximo nuestras disposiciones, tal como hemos dicho.

Ética a Nicómaco, II, 1 y 2

C)

Hemos, pues, de considerar cuál es la naturaleza de la virtud.

Puesto que en el alma hay únicamente pasiones, capacidades de acción y disposiciones adquiridas, la virtud debe pertenecer a una de estas tres clases. Llamo pasiones a la concupiscencia, la ira, el miedo, la temeridad, la envidia, la alegría, la amistad, el odio, la añoranza, la emulación, la piedad; en una palabra: todo aquello que va acompañado de placer o dolor. Llamo capacidades a nuestras posibilidades de experimentar estas pasiones; por ejemplo, lo que nos hace propensos a sentir la ira, el odio o la piedad. Las disposiciones, en fin, nos sitúan respecto de las pasiones en una posición feliz o desgraciada; por ejemplo, respecto de la ira, si uno se deja llevar demasiado de ella o demasiado poco, nos hallamos en malas disposiciones; si nos dejamos llevar de ella moderadamente, estamos en buenas y felices disposiciones; lo mismo cabe decir de los demás casos.

Así pues, ni las virtudes ni los vicios son pasiones [...]; la ira y el temor no provienen de nuestra voluntad, mientras que las virtudes connotan una elección consciente, o al menos no carecen totalmente de esta elección. En fin, se dice que las pasiones nos producen estados emotivos, y las virtudes y los vicios no nos causan estos estados,

sino que disponen nuestra alma de una determinada manera. Estas mismas razones hacen que las virtudes y los vicios no sean en nosotros meras posibilidades. No se dice que somos buenos o malos por el solo hecho de poder experimentar pasiones; no es eso lo que nos vale la alabanza y la recriminación. Por lo demás si la naturaleza nos ha dado estas posibilidades, no es ella la que hace que seamos buenos o malos, como hemos dicho más arriba. Si, pues, las virtudes no son ni pasiones ni meras posibilidades, sólo queda que sean disposiciones adquiridas.

Ésta es la explicación que damos nosotros de la naturaleza de la virtud. Sin embargo, no es aún suficiente decir que es una disposición; hay que precisar todavía qué clase de disposición es.

Hay que decir que toda virtud, según la cualidad de que ella es perfección, es lo que produce esta perfección y la que proporciona, mejor que nada, el resultado esperado. Por ejemplo, la virtud del ojo ejercita el ojo y la hace cumplir su misión de una manera satisfactoria; gracias a la virtud del ojo, vemos nosotros perfectamente. Igualmente, la virtud del caballo hace de él un buen caballo apto para la carrera, apto para llevar a su jinete y capaz de aguantar el choque con el enemigo. Si esto tiene valor para todas las cosas, la virtud del hombre será una disposición susceptible de hacer de él un hombre bueno y honesto, capaz de realizar la función que le es característica.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 5 y 6

D)

Pero ¿cómo se llegará a ello? [...].

En todo objeto homogéneo y divisible podemos distinguir lo más, lo menos, lo igual, sea en el mismo objeto, sea por relación a nosotros. Ahora bien: lo igual o equivalente es el grado intermedio entre el exceso y el defecto. Por otra parte, llamo posición intermedia en una magnitud a aquello que se halla a igual distancia de los dos extremos, lo cual es uno e idéntico para todos; respecto a nosotros, llamo medio lo que no connota ni superabundancia ni escasez o defecto. Ahora bien: en nuestro caso este medio no es ni único ni idéntico para todos. Por ejemplo, si diez es una cantidad grande y dos una cantidad pequeña, seis será el medio por relación a la suma; éste es, en efecto, el término medio según la proporción aritmética. Pero respecto a nosotros, no hay que mirar las cosas de esta manera. No sea que del hecho de que diez minas de alimento son una ración excesiva y dos minas constituyen una ración débil, vayamos a concluir que el maestro de gimnasia prescribirá seis minas de alimento a todos los atletas. Pues una ración de este tipo puede ser, según la persona, excesiva o insuficiente [...].

Hablo de la virtud moral, que es la que tiene relación con las pasiones y las acciones humanas, que son las que connotan exceso, defecto o justo medio. Por ejemplo, los sentimientos de temor, de confianza en sí mismo, de concupiscencia, de ira, de

piedad, en una palabra, de placer o de dolor, pueden afectarnos o demasiado o demasiado poco, y en ambos casos de manera defectuosa. Pero si experimentamos estos sentimientos en el momento oportuno, por motivos satisfactorios, respecto de personas que los merecen, por fines y en condiciones convenientes, nos mantendremos en un excelente término medio que es lo característico de la virtud; de la misma manera, hay en las acciones excesos, defectos y términos medios.

Así pues, la virtud está en relación con las acciones, como con las pasiones. En ella el exceso es una falta y el defecto provoca la recriminación; por el contrario, el término medio logra los elogios y el éxito, doble fruto característico de la virtud. La virtud es, pues, una especie de medianía, ya que la meta que se propone es un equilibrio entre dos extremos [...].

Por estas razones, pues, el exceso y el defecto son signos del vicio, mientras que el término medio caracteriza la virtud [...].

La virtud es, pues, una disposición voluntaria adquirida, que consiste en un término medio en relación con nosotros mismos, definida por la razón y de conformidad con la conducta de un hombre consciente. Y ocupa el término medio entre dos extremos malos, el uno por exceso y el otro por defecto. Además, mientras que en las acciones y las pasiones la falta consiste unas veces en quedarse más acá de lo que conviene; otras veces, en ir más allá, la virtud encuentra y adopta un justo medio. Por esta razón, si según su esencia y según la razón que determina su naturaleza, la virtud consiste en un término medio, en relación con el bien y la perfección, se halla la virtud en el punto más alto.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 6

Ejercicios

1. Pon título a cada uno de los apartados (A, B, C y D) del texto anterior.

2. Compara el apartado A con el mito platónico del carro alado (texto 3 de la *Psicología* de Platón).

3. Relaciona los términos *acto* (actividad) - *hábito* - *virtud* en el contexto del apartado B.

4. Respecto al fragmento C:
   a) ¿Por qué la virtud no es ni una pasión ni una acción?
   b) ¿Qué significa que la virtud es una disposición adquirida?
   c) ¿A qué dispone la virtud humana?

5. Fragmento D:
   a) ¿En qué consiste, en la práctica, la virtud?
   b) ¿Conocer cuál es el término medio entre dos extremos concretos es, según Aristóteles, ser virtuoso?

6. Atendiendo ahora al conjunto de apartados del texto 2, elabora una definición completa de *virtud* en un máximo de diez líneas.

Texto 3

Otras cosas, además de una vida virtuosa —precisa Aristóteles con sensatez—, se necesitan para ser feliz: tener bienes exteriores, por ejemplo, salud, honores, una vida familiar agradable, etc. Sin embargo, y ésta es la conclusión de la *Ética*, el ideal máximo de felicidad consiste en el ejercicio de aquella actividad específica del hombre, continuada, placentera y que no necesita de nada exterior para existir: la vida del pensamiento, del saber, de la pura contemplación. Aristóteles, claro, era filósofo.

SUPERIORIDAD DE LA FELICIDAD INTELECTUAL

Hemos dicho que la felicidad no era una disposición, pues en esta hipótesis podría igual corresponder a un hombre que durmiera toda su vida, viviendo una vida vegetativa, y también al que experimentara las peores desgracias. Si una afirmación semejante no nos satisface, hay que colocarla más bien en el despliegue de una actividad, como hemos dicho antes, ahora bien: entre las actividades, unas son necesarias y deseables por una razón distinta de ellas mismas, mientras que otras son deseables por sí mismas. De ello resulta evidente que la felicidad debe situarse entre lo que se desea por sí mismo y no por otro motivo, pues no tiene necesidad de nada para ser completa y se basta enteramente a sí misma.

Son deseables por sí mismas las actividades que no piden nada fuera de su mismo ejercicio. Las acciones conformes a la virtud parecen responder de modo perfecto a esta condición, pues obrar honesta y virtuosamente es hacer lo que es deseable en sí [...].

Si es verdad que la felicidad es la actividad que está de acuerdo con la virtud, es evidente que la que es conforme a la virtud es la más perfecta; es decir, la de la parte más alta del hombre. Sea que se trate del espíritu o de cualquier otra facultad, a quienes parecen pertenecer por naturaleza el dominio, el mando, la noción de lo que es bueno y divino; que esta facultad es también ella divina o lo que en nosotros hay de más divino, es la actividad de esta parte de nosotros mismos, actividad confor-

me a su propia virtud, lo que constituye la felicidad perfecta. Ahora bien: hemos dicho que ella es contemplativa.

Esta proposición está de acuerdo, al parecer, tanto con nuestros desarrollos o tratados anteriores como con la verdad. Pues esta actividad es por sí misma la más elevada; de lo que hay en nosotros, el espíritu ocupa el primer lugar; y entre lo que implica el conocimiento, las cuestiones que abarca el espíritu son las más altas. Además, también su acción es la más continua; nos es posible entregarnos a la contemplación de una manera más continuada de lo que podemos hacer con una actividad externa o práctica. Y, puesto que creemos que el placer debe ir asociado a la felicidad, la más agradable de todas las actividades resulta ser —de las actividades conformes a la virtud—, de común acuerdo, la que es conforme a la sabiduría. Parece, pues, que la sabiduría lleva consigo placeres maravillosos, tanto por su pureza como por su solidez, y es evidente que la vida, para aquellos que saben, resulta más agradable que para aquellos que aún buscan el saber.

Por otra parte, la independencia de que hemos hecho mención caracteriza de manera muy particular la vida contemplativa. Ciertamente, el sabio, el justo, igual que todos los demás hombres, tienen necesidad de lo que es indispensable para la vida, e incluso, por muy bien pertrechados que estén de todas aquellas cosas exteriores, les es aún necesaria otra cosa: el justo necesita personas en quienes poder manifestar su sentido de la justicia; lo mismo hay que decir del hombre sobrio y del valiente y de todos los demás representantes de las virtudes morales; pero el sabio, aun abandonado a sí solo, puede aún entregarse a la contemplación, y cuanto mayor es su sabiduría, más se consagra a ella. Sin duda, lo haría todavía de una manera muy superior, si pudiera asociar a otras personas a su contemplación; sea de ello lo que fuere, está en un grado supremo de elevación el hombre que no se implica más que a sí mismo.

Por lo demás, esta existencia es la única que se puede amar por sí misma, no tiene más resultado que la contemplación, mientras que en la existencia práctica, incluso fuera de la acción, venimos a parar siempre a un resultado más o menos importante.

Más aún, la felicidad perfecta consiste igualmente en el ocio. No nos privamos de los ocios más que para conseguirlos, y es para vivir en paz para lo que hacemos la guerra. En cuanto a las virtudes prácticas, su actividad se despliega en el mundo de la política y de la guerra. Los actos que se dirigen a ellas nos privan, al parecer, de ocios [...].

En cambio, la actividad del espíritu parece aventajar a las precedentes, a causa de su carácter contemplativo. Mas ella no supone la búsqueda de ningún bien exterior a ella misma; connota un placer que le es propio y que es perfecto, ya que acrecienta aún su misma actividad. Además, la posibilidad de bastarse a sí mismo, el ocio, la ausencia de fatiga, en la medida en que ella es posible para el hombre; en una palabra: todos los bienes que corresponden al hombre feliz parecen ser un resultado

de esta actividad. Ella constituirá realmente la felicidad perfecta si se prolonga durante toda la vida. Pues nada puede ser imperfecto en las condiciones de la felicidad.

Sin embargo, una existencia así podría estar por encima de la condición humana. El hombre no vive ya entonces en tanto que hombre, sino en cuanto posee un carácter divino; y en la medida en que este carácter divino aventaja a lo que es compuesto, en la misma medida esta actividad excederá a la que resulta de todas las demás virtudes. Si, pues, el espíritu, por lo que al hombre se refiere, es un atributo divino, una existencia conforme al espíritu será, por relación a la vida humana, verdaderamente divina. No hay, pues, que prestar atención a las personas que nos aconsejan, con el pretexto de que somos hombres, no pensar más que en las cosas humanas y, con el pretexto de que somos mortales, renunciar a las cosas inmortales. Sino que, en la medida de lo posible, debemos hacernos inmortales y hacerlo todo para vivir de conformidad con la parte más excelente de nosotros mismos, pues el principio divino, por muy débil que sea en sus dimensiones, aventaja con mucho a cualquier otra cosa por su poder y su valor.

Además, lo esencial de nosotros mismos parece ser lo mismo que este principio, ya que lo que gobierna tiene un carácter de excelencia. Por eso sería absurdo regular nuestras elecciones no sobre nuestra propia vida, sino según la vida de otro. En fin, lo que hemos dicho antes tiene aun aquí su pleno valor: lo que, según la Naturaleza, es propio y peculiar de cada uno tiene también, para cada individuo, un cáracter de superioridad y de agrado perfecto. Lo propio del hombre es, pues, la vida del espíritu, ya que el espíritu constituye en esencia al hombre. Una vida así es igualmente feliz de manera perfecta.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, cap. 7

Ejercicios

1. ¿Cuáles son las características o condiciones necesarias de la felicidad suprema?

2. ¿En qué consiste esa felicidad suprema?

3. ¿Cómo enjuicias la superioridad que otorga Aristóteles a la vida contemplativa frente a la práctica? ¿Estás de acuerdo con sus razones? ¿Por qué?

Actividades

1. Podéis establecer un debate en clase en torno a las siguientes cuestiones: ¿La cultura contribuye a la felicidad? ¿Cultura y conocimientos son lo mismo? ¿Quien sabe más es más feliz? ¿O por el contrario, con la reflexión aumenta la desgracia y se reduce la felicidad?

2. Al principio de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles, que se dispone a criticar la Idea del Bien de Platón, se justifica diciendo: «Y así, entre la amistad y la verdad, que ambas nos son caras, es una obligación sagrada dar preferencia a la verdad». El mismo Platón anteriormente, excusándose de criticar a Homero, había afirmado: «Se deben más miramientos a la verdad que a un hombre» (*República*, X). De tener que elegir entre la amistad y la verdad, pues, ambos filósofos están de acuerdo. Pero, y tú ¿qué elegirías? ¿Por qué?

Texto 4

Toda comunidad humana (familia, pueblo, etc.) se orienta a un determinado fin, que es su bien.

El fin de la ciudad-estado no es otro que el de crear las condiciones necesarias para que los ciudadanos puedan alcanzar la felicidad, el pleno florecimiento de sus capacidades humanas (de comuniación, de sentido moral, etc.). Por ello la *pólis* (la ciudad-estado) es la forma de comunidad superior y más adecuada para que el hombre pueda desarrollar su naturaleza de *animal político*.

EL HOMBRE Y LA *PÓLIS*

Toda ciudad o estado es, como podemos ver, una especie de comunidad, y toda comunidad se ha formado teniendo como fin un determinado bien —ya que todas las acciones de la especie humana en su totalidad se hacen con la vista puesta en algo que los hombres creen ser un bien—. Es, por tanto, evidente que, mientras que todas las comunidades tienden a algún bien, la comunidad superior a todas y que incluye en sí todas las demás debe hacer esto en un grado supremo por encima de todas, y aspira al más alto de todos los bienes; y ésa es la comunidad llamada el Estado, la asociación política [...].

En este tema, como en los demás, el mejor método de investigación es estudiar las cosas en el proceso de su desarrollo desde el comienzo. Así pues, la primera unión de personas a que da origen la necesidad es la que se da entre aquellos seres que son incapaces de vivir el uno sin el otro, es decir, es la unión del varón y la hembra para la continuidad de la especie —y eso no por un propósito deliberado, sino porque en el hombre, igual que en los demás animales y las plantas, hay un instinto natural que desea dejar detrás de sí otro ser de la misma clase que uno mismo— y la unión del que naturalmente es gobernante y del que naturalmente es súbdito, pues el que es capaz de prever la cosas con su mente naturalmente es gobernante y señor, y el que

es capaz de hacer esas cosas con su cuerpo es naturalmente súbdito y esclavo; por eso este señor y este esclavo tienen un interés común [...].

Por otra parte, la comunidad primaria constituida por varias familias para satisfacción de las necesidades meramente cotidianas es el pueblo. El pueblo o aldea, según la explicación más natural, parece ser una colonia de una familia, formada por los que algunos llaman «compañeros de leche», hijos e hijos de los hijos [...].

Finalmente, la comunidad compuesta de varios pueblos o aldeas es la ciudad-estado. Ésa ha conseguido al fin el límite de una autosuficiencia virtualmente completa, y así, habiendo comenzado a existir simplemente para proveer la vida, existe actualmente para atender a una vida buena. De aquí que toda ciudad-estado existe por naturaleza en la misma medida en que existe naturalmente la primera de las comunidades; la ciudad-estado, en efecto, es el fin de las otras comunidades, y la naturaleza es un fin, ya que aquello que es cada cosa una vez ha completado su desarrollo decimos que es su naturaleza, de un hombre, por ejemplo, de un caballo, una familia. Por otra parte, el motivo por el cual una cosa existe, su fin, es su bien principal; y la autosuficiencia es un fin y un bien importante y capital. Según esto, pues, es evidente que la ciudad-estado es una cosa natural y que el hombre es por naturaleza un animal político o social; y un hombre que por naturaleza y no meramente por el azar es apolítico o insociable, o bien es inferior en la escala de la humanidad o bien está por encima de ella [...]. Y la razón por la que el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es algo evidente. La Naturaleza, en efecto, según decimos, no hace nada sin un fin determinado; y el hombre es el único entre los animales que posee el don del lenguaje. La simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales —ya que su naturaleza se ha desarrollado hasta el punto de tener sensaciones de lo que es penoso o agradable y de poder significar esto los unos a los otros—; pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado.

De esta manera también la ciudad-estado es anterior en la naturaleza a la familia y a cada uno de nosotros individualmente. El todo, en efecto, debe ser necesariamente anterior a la parte, porque, cuando se destruye el cuerpo total, el pie o la mano no existen más que en un sentido equívoco, un sentido análogo al que empleamos cuando hablamos de una mano esculpida en la piedra, como si fuera realmente una mano; porque una mano en tales circunstancias será una mano despojada o corrompida, y todas las cosas se definen por su función y capacidad, de manera que cuando ellas no están ya en condiciones de realizar su función no se debe decir aún que son la misma cosa de antes, sino que llevan su nombre en un sentido equívoco. Es evidente, por tanto, que también el estado es anterior al individuo por naturaleza, pues si cada individuo, una vez separado o aislado, no se basta a sí mismo, debe ser referido

al estado total, igual que las demás partes lo son a su todo, mientras que un hombre que es incapaz de entrar a formar parte de una comunidad, o que se basta a sí mismo hasta el extremo de no necesitar esto, no es parte alguna del estado, de manera que o bien debe ser un animal inferior o bien un dios.

Por consiguiente, el impulso a formar una comunidad de esta especie está presente en todos los hombres por naturaleza; pero el hombre que inició la unión de la gente en estas comunidades fue el mayor de los bienhechores. Pues así como el hombre es el mejor de los animales una vez se ha perfeccionado, así también es el peor de todos cuando se aparta de la ley y la justicia.

ARISTÓTELES, *La Política*, I. cap. 1

Ejercicios

1. Cuál es el fin principal de:
   a) La familia.
   b) El pueblo.
   c) La ciudad-estado.

2. ¿Qué significa que el hombre es por naturaleza un «animal político»? ¿Estás de acuerdo con esta afirmación de Aristóteles?

3. El hombre es a la ciudad-estado lo que ... al ...

Actividades

1. En tu opinión, ¿en qué sentido(s) las actuales urbes pueden favorecer o perjudicar la felicidad de los hombres?

2. Las antiguas ciudades-estado griegas armonizaban en un todo el mundo urbano y rural. Actualmente, en cambio, ambas realidades están profundamente disociadas. Podéis organizar un debate en torno a las ventajas e inconvenientes de vivir en la ciudad o en el campo.

3. Elaborad —por grupos— un proyecto de ciudad-estado ideal e independiente que incluya los siguientes aspectos (además de aquellos otros que vosotros creáis convenientes):
   a) Finalidades u objetivos de la ciudad-estado.
   b) Tipo de gobierno.
   c) Estructura urbana y estructura rural.

d) Servicios (hospitales, escuelas, etc.).
e) Sistema de obtención de recursos económicos para los servicios y los gastos generales de la ciudad-estado.
f) Organización del trabajo.
g) Relación con otras ciudades-estado.

Una vez hayáis terminado vuestro proyecto, comparadlo con los de los demás grupos: ¿Qué elementos aparecen siempre?, ¿cuáles son los más originales?, etc.

4. Desde Tomás Moro, se llama *utopía* a toda descripción de una sociedad que se supone perfecta en todos los sentidos (y por ello mismo probablemente inalcanzable). Muchos autores a lo largo de la historia del pensamiento han elaborado una utopía. Entre los más destacados figuran:
a) *La República,* de Platón.
b) La *Utopía,* de Tomás Moro (1480-1535).
c) La *Ciudad del Sol,* de Campanella (1568-1639).
d) La *Nueva Atlántida,* de Francis Bacon (1561-1626).

Podéis realizar un estudio comparativo de ellas, así como confrontar estas utopías con el proyecto de ciudad-estado que anteriormente habéis realizado.

Texto 5

Aristóteles divide las formas de gobierno en justas e injustas. Son justas las que ejercen la autoridad con la mira puesta en el bien común e injustas las que solamente se orientan al interés particular.

FORMAS DE GOBIERNO			
Justas (procuran el bien común)		**Injustas (buscan el interés privado)**	
Monarquía	(gobierno de uno solo que tiende al bien común)	*Tiranía*	(poder despótico de uno en provecho propio)
Aristocracia	(gobierno de los mejores)	*Oligarquía*	(gobierno de los ricos, que mira a los intereses de los ricos)
Gobierno constitucional	(gobierno de muchos con miras al bien común)	*Democracia*	(gobierno de los pobres orientado a los intereses de los pobres)

Puesto que «constitución» significa lo mismo que «gobierno» y el gobierno es el supremo poder del Estado, y éste debe constar o bien de un solo gobernante, o de unos pocos, o de la masa de los ciudadanos, en los casos en que el gobernante, los pocos que gobiernen o los muchos lo hagan con la mira puesta en los intereses comunes, estas constituciones deben necesariamente ser justas, mientras que aquellas que orienten su administración con la mira puesta en el interés privado de uno, de pocos o de muchos son desviaciones. Porque o bien no hemos de decir que aquellos que son parte del Estado sean ciudadanos o bien los que son parte del Estado deben participar de las ventajas de la comunidad.

Nuestra manera habitual de designar el gobierno de uno solo que tiende al bien común es «realeza» o «monarquía»; para el gobierno formado por más de uno, aunque solamente sean unos pocos, usamos el nombre de aristocracia —sea porque los que gobiernan sean los mejores, sea porque ellos gobiernen con la mira puesta en lo que es mejor para su Estado y para sus miembros—, mientras que, cuando es la multitud la que gobierna el Estado con la mira puesta en el bien común, se denomina con un nombre común a todas las formas de gobierno, el de «gobierno constitucional». Es razonable que esto ocurra así, ya que, aunque es posible que un hombre o unos pocos sobresalgan en virtud, cuando el número es más grande, es difícil que ellos posean una perfecta excelencia respecto de todas las formas de virtud, sino que ellos pueden sobresalir mejor en el valor militar, ya que esto se funda en el número; y, por tanto, en esta forma de constitución, la clase que pelea por el Estado en la guerra es la más poderosa, y son los que poseen las armas los que son admitidos a los cargos de gobierno. Las desviaciones de las constituciones mencionadas son: la tiranía, que corresponde a la monarquía; la oligarquía, que corresponde a la aristocracia, y la democracia, que corresponde al gobierno constitucional; la tiranía, en efecto, es una monarquía que gobierna en favor del monarca; la oligarquía, un gobierno que mira a los intereses de los ricos; la democracia, un gobierno orientado a los intereses de los pobres; y ninguna de estas formas gobierna con la mira puesta en el provecho de la comunidad [...].

Ahora bien: la tiranía, como se ha dicho, es una monarquía que ejerce un poder despótico sobre la comunidad política; se da la oligarquía, cuando el control del gobierno está en las manos de los que poseen todas las propiedades. La democracia se da, por el contrario, cuando el poder está en las manos de aquellos que apenas poseen nada, antes son pobres [...].

El que los pocos o los muchos detenten el poder es un aspecto accidental de las oligarquías en un caso y de las democracias en el otro, debido al hecho de que los ricos son pocos y los pobres son muchos en todas partes —de manera que, en realidad, los puntos mencionados no constituyen una diferencia específica—, sino que el elemento real en que difieren entre sí la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza; y se sigue necesariamente de ello que dondequiera los gobernantes deben su poder a la riqueza, tanto si son una minoría como si son una mayoría, hay allí una oligarquía y que cuando son los pobres los que gobiernan tenemos una democracia,

aunque ocurra accidentalmente que donde los gobernantes detentan el poder por la riqueza sean pocos, y que donde lo detenten por la pobreza sean muchos porque son pocos los hombres que son ricos, pero todos poseen la libertad, y la riqueza y la libertad son los fundamentos en los que las dos clases apoyan respectivamente sus pretensiones al gobierno.

ARISTÓTELES, *La Política*, III, cap. 5

Ejercicios

1. Compara este texto con el 4 de *La Política*, de Platón.

   a) Haz un resumen esquemático del contenido del texto de Platón.
   b) Haz lo mismo con el texto de Aristóteles.
   c) ¿Qué criterio o criterios utilizan uno y otro para hacer su clasificación?
   d) ¿Cuáles son las principales semejanzas y diferencias entre ambos textos?; ¿entre ambas clasificaciones?
   e) ¿Con qué clasificación estás más de acuerdo?; ¿en qué aspectos?; ¿por qué?

Texto 6

Opuestamente al idealismo platónico, Aristóteles no cree que exista ningún Estado ideal perfecto, sino, más bien, que cada país debe buscar la forma de gobierno más viable y que mejor convenga a sus propias circunstancias.

Sin embargo, considera como el mejor y más estable, en líneas generales, un gobierno ejercido por la clase media, mezcla de aristocracia y gobierno constitucional.

LA MEJOR FORMA DE GOBIERNO

Ahora bien: ¿cuál es la mejor constitución y cuál es el mejor modo de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de la Humanidad, si no juzgamos por la norma de la virtud, que está por encima del nivel de los ciudadanos privados, o por la norma de la educación, que necesita dones naturales y medios provenientes de la fortuna, ni por la norma de la constitución ideal, sino por la norma de un modo de vida apto para ser compartido por el mayor número posible de hombres y de una constitución que pueda alcanzar la mayoría de las ciudades? Porque las constituciones

llamadas aristocráticas [...] en algunos casos caen algo fuera del fin de la mayoría de los Estados, y en otros casos se acercan a los que se llaman gobiernos constitucionales; de manera que es más adecuado hablar de estas dos formas como si fueran una sola. En verdad, la decisión respecto de todas estas cuestiones se basa en los mismos principios elementales. Porque si se ha dicho con exactitud y verdad en la *Ética* que la vida feliz es la vida que se vive sin ningún impedimento o estorbo, de conformidad con la virtud, y que la virtud es un término medio, se sigue necesariamente que el término medio en la vida es lo mejor (un término medio tal que, en la medida de lo posible, esté al alcance de cada clase de hombres). Esos mismos criterios deben aplicarse necesariamente a la bondad y maldad de un Estado y de una constitución (ya que una constitución es cierto modo de vida de un Estado). En todos los Estados, por consiguiente, hay que señalar tres divisiones, los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los que están entre esos dos. Así pues, puesto que se admite que lo que es moderado o intermedio es lo mejor, es evidente que una cuantía media de todos los bienes de fortuna es la cantidad mejor en orden a la posesión. Porque este grado de riqueza es el más apto para obedecer a la razón, mientras que a una persona que es excesivamente bella, fuerte, noble o rica, o bien lo opuesto —en exceso pobre, débil o de muy mediana posición—, le es difícil seguir el mandato de la razón, pues los primeros se convierten más a la insolencia y a la gran maldad, y los últimos, sobre todo, a la malicia y a la maldad despreciable, y los motivos de toda injusticia y todo crimen son la insolencia o la malicia. Y, además, la clase media es la menos inclinada a evitar el cargo y a codiciarlo, y esas dos tendencias son nocivas para el Estado. Junto a esto, los que tienen un exceso de bienes de fortuna, de fuerza, de riqueza, de amigos, etc., no quieren ni saber ser gobernados —y ellos han adquirido esa actitud ya en su niñez, en la vida doméstica, la cual era tan lujosa y libre que no han adquirido la costumbre de someterse a la autoridad ni aun en la escuela—, mientras que los que viven en excesiva necesidad de estas cosas son demasiado serviles. De aquí que esta última clase no sepa cómo gobernar, pero sabe cómo someterse a un gobierno de tipo servil, mientras que los de la clase primera no saben someterse a ningún gobierno, y solamente saben gobernar a la manera de un señor y un amo. El resultado de esto es un Estado que consta de esclavos y señores, no de hombres libres, y de una clase que envidia y de otra que desprecia a los demás. Esta situación de las cosas está muy alejada de la amistad y de la comunidad política; la amistad, en efecto, es un elemento de la sociedad y comunidad, porque los hombres no quieren asociarse con sus enemigos ni aun en un viaje. Ahora bien: seguramente, el ideal de un Estado es constar lo más posible de personas que sean iguales, y esta semejanza se halla de manera primordial en las clases medias; por consiguiente, un Estado de clase media estará necesariamente mejor constituido respecto de aquellos elementos de los cuales decimos se compone un Estado de modo natural. Además, esta clase de ciudadanos tiene la mayor seguridad en el Estado, porque no codician para sí mismos los bienes de los otros hombres, como hacen los pobres, ni otras clases codician sus riquezas, como hacen los pobres con las de los ricos, y porque ni se conspira contra ellos ni ellos conspiran contra nadie, viven libres de peligro.

ARISTÓTELES, *La Política*, IV, cap. 9

Ejercicios

1. ¿Qué criterio sigue Aristóteles para determinar cuál es la forma de gobierno mejor y más apta para la mayoría de ciudadanos? ¿Y Platón?
2. La forma de gobierno defendida por Aristóteles como la mejor, en parte participa de la aristocracia y en parte del gobierno constitucional. Determina los caracteres aristocráticos y constitucionales del mejor de los gobiernos.
3. Cita y explica los argumentos en favor del predominio de la clase media sobre las demás.

Actividades

1. Debatid a favor o en contra de que «lo moderado o intermedio es lo mejor».
2. Se trata de comparar los programas políticos de diferentes partidos, bien aprovechando las informaciones de la prensa ante una campaña electoral, bien acudiendo personalmente a las distintas sedes o delegaciones para recoger información:

   a) ¿Sobre qué temas se incide más?
   b) ¿Cuáles son las principales diferencias entre unos programas y otros?
   — En cuanto a objetivos.
   — En cuanto a métodos.
   c) ¿Qué sectores de la población se pretende captar?
   — En general, como partido.
   — En especial, a través de algunas medidas concretas.

Ejercicio operativo

1. Aristóteles fue el fundador de:
   a) La Academia.
   b) La Stoa.
   c) El Liceo.
   d) La Estagira.
2. Los seis libros de lógica escritos por Aristóteles se denominan:
   a) Retórica.
   b) Corpus.
   c) Organon.
   d) Protréptico.
3. Aristóteles llama a las diversas maneras de atribuir cosas a un sujeto:

a) Accidentes.
b) Modos.
c) Formas.
d) Categorías.

4. Para Aristóteles, la forma es:
a) La figura del objeto.
b) El elemento que particulariza a cada ente.
c) El espacio que ocupa la materia.
d) Aquello que estructura algo o en tal algo.

5. Para Aristóteles, la materia es:
a) El sustrato de los accidentes.
b) La capacidad receptiva genérica.
c) El volumen de un cuerpo.
d) El elemento determinante de una sustancia.

6. La potencia es al acto lo que:
a) La luna al sol.
b) La bellota a la encina.
c) El Porsche al 600.
d) La miopía a las gafas.

7. La causa aristotélica que responde a la pregunta *¿para qué?* es:
a) La causa formal.
b) La causa final.
c) La causa eficiente.
d) La causa material.

8. La física es el estudio de:
a) Los seres móviles separados de la materia.
b) Los seres inmóviles y no separados de la materia.
c) Los seres inmóviles y separados de la materia.
d) Los seres móviles no separados de la materia.

9. En el cambio sustancial permanece:
a) La forma.
b) La sustancia.
c) La materia prima.
d) Los accidentes.

10. La teoría aristotélica que sostiene que las cosas están compuestas de materia y forma se denomina:
a) Hilemorfismo.
b) Hilozoísmo.
c) Teleología.
d) *Dynamis*.

11. Para Aristóteles, Dios es:
a) El motor móvil del Universo.
b) El motor inmóvil del Universo.
c) El creador del Universo.
d) El móvil ordenador del Universo.

12. Aristóteles caracteriza a Dios como:
   a) Potencia pura.
   b) Acto puro.
   c) Materia primera.
   d) Móvil eterno.
13. Aristóteles define el alma como:
   a) El elemento espiritual del hombre, encarcelado en un cuerpo.
   b) Potencialidad eterna e inmaterial.
   c) Primera actualidad de un cuerpo natural que tiene potencialmente la vida.
   d) Actualidad perfecta de un cuerpo natural inerte.
14. La democracia es, para Aristóteles:
   a) La mejor forma de gobierno.
   b) El gobierno de los mejores.
   c) Una forma de gobierno justa para los pobres.
   d) Una forma de gobierno injusta, en la que gobiernan los pobres.
15. La naturaleza de la virtud es ser:
   a) Una disposición adquirida.
   b) Una capacidad de acción.
   c) Una pasión controlada.
   d) El conocimiento del bien.

Bibliografía

Manuales

COPLESTON, F.: *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona, 1971. Manual de orientación tomista.

BREHIER: *Historia de la filosofía*, Editorial Sudamericana, 1956. Uno de los mejores manuales por lo que a la filosofía antigua se refiere.

PARAIN, B. (dir.): *Historia de la filosofía*, Siglo XXI, Madrid, 1972. Se trata de una recopilación de varios autores *especializados* en cada tema.

Sobre el pensamiento griego en general

Básicos:

CORNFORD, F. M.: *Antes y después de Sócrates*, Ariel, Barcelona, 1980. Muy útil para un primer acercamiento a la filosofía griega en general.

JAEGER: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 1962. Un estudio fundamental sobre la civilización griega.

Otros:

CAPELLE, W.: *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1957.

DODDS, E. R.: *Los griegos y lo irracional*, Revista de Occidente, Madrid, 1961.

FARRINGTON, B.: *Ciencia y política en el mundo antiguo*, Ciencia Nueva, Madrid, 1965.

GIGON, O.: *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1962.

—: *Los orígenes de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1971.

LLEDO, E.: *El concepto «poiesis» en la filosofía griega. Heráclito, Sofistas, Platón*, CSIC, Madrid, 1961.

MONDELFO, R.: *El pensamiento antiguo*, Losada, Buenos Aires, 1964.

—: *La comprensión del sujeto en la cultura antigua*, Iman, Buenos Aires, 1955.

Obras sobre Platón

CROMBIE, I. M.: *Análisis de las doctrinas de Platón*, Alianza Editorial, Madrid, 1979. Muy especializado.

KOYRE, A.: *Introducción a la lectura de Platón*, Madrid, s.a.

Otras:

GRUBE, G. M. A.: *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1973.
GUARDINI, R.: *La muerte de Sócrates*, Emecé, Buenos Aires, 1960.
HEIDEGGER, M.: *Doctrina de la verdad según Platón*, Universidad de Chile, s.a.

Obras sobre Aristóteles

AUBENQUE, P.: *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1981. Un estudio muy profundo sobre un tema clave de la metafísica aristotélica.
ALSINA, J.: *Aristóteles. De la filosofía a la ciencia*, Montesinos, Barcelona, 1986. Asume de la filosofía de Aristóteles la importancia de los estudios científicos del Liceo.
JAEGER, W.: *Aristóteles*, FCE, México, 1956. Transforma radicalmente la visión tradicional de Aristóteles porque introduce una interpretación evolutiva de su pensamiento.
MONTOYA/CONILL: *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Cincel, Madrid, 1985. Trata estos temas a partir del análisis de los textos aristotélicos.
ROSS, D.: *Aristóteles*, Sudamericana, Buenos Aires, 1957. Repaso pormenorizado de algunos aspectos problemáticos del aristotelismo.

Otras:

BRUN, J.: *Aristóteles y el Liceo*, Endeba, Buenos Aires, 1963.
GÓMEZ PIN, V.: *El orden aristotélico*, Ariel, Barcelona, 1984.
MOREAU, J.: *Aristóteles y su escuela*, Eudeba, Buenos Aires, 1964.

Obras de Platón

Obras completas, Aguilar, Madrid, 1979.

Se pueden encontrar los diálogos más importantes en:
Diálogos. Fedón, El Banquete, Gorgias, Espasa Calpe, Madrid, 1980.
El Banquete, Fedón, Fedro, Guadarrama, Barcelona, 1979.
Apologia de Sòcrates. Critó. Eutifró. Protàgores, Laia, Barcelona, 1982.

Obras de Aristóteles

Obras, Aguilar, Madrid, 1982.
Obras, Gredos, Madrid, 1982.
Moral a Nicómaco, Espasa Calpe, Madrid, 1978.
Psicologia, Laia, Barcelona, 1981.
Retòrica. Poètica, Laia, Barcelona, 1985.

CUADRO CRONOLÓGICO

Año	Acontecimientos históricos	Artistas y literatos	Filósofos
1400 a.C	Apogeo civilización micénica		
1200 a.C	Invasión dorios		
1100 a.C	Formación de las ciudades-estado *(polis)*		
1100 a.C 900 a.C		Homero: *La Iliada* *La Odisea* Hesíodo: *Los trabajos y los días*	
800 a.C	Fundación de Roma (753) según la tradición Inicio colonización griega		
700 a.C		Inicio período arcaico Aparición del género lírico	Tales de Mileto/Pitágoras/Parménides Anaximandro Zenón de Elea
600 a.C	Persia conquista ciudades griegas del Asia Menor (540) Implantación de la democracia Leyes de Clíslenes en Atenas (507)	Primer concurso trágico en Atenas (534) Poetas líricos: Alceo Safo Anacreonte	Anaxímenes Heráclito Empédocles Anaxágoras

Año	Acontecimientos históricos	Artistas y literatos	Filósofos
500 a.C	I Guerra Médica (493-481) II Guerra Médica (480-449) Confederación de Delfos (477) Pericles dirige Atenas (462) Lucha Atenas-Esparta (459) Ley de las XII Tablas en Roma (450) Acrópolis de Atenas (447) Inicio guerras Peloponeso (431) Derrota de Atenas por Esparta (406) Institución del gobierno de los 30 tiranos (404) Derrocamiento de los 30 tiranos (403)	Inicio período clásico Píndaro: *Epinicios* Fidias Esquilo: *La Orestíada* Sófocles: *Edipo Rey, Electra, Antígona* Historiadores: Herodoto Tucídides Escultores: Pitágoras de Samos Kritios Calamis Mirón Policleto (canon de las 7 cabezas)	***Sofistas*** Protágoras Gorgias Hipócrates Sócrates Platón *Atomistas* Leucipo
400 a.C	Filipo domina Grecia (338) Campaña de Alejandro (334) Muere Filipo (336) y le sucede Alejandro Muere Alejandro (323)	Inicio período helenístico Eurípides: *Medea* Jenofonte: *Helénicas* Escultura: Praxíteles Lísipo (canon 9 cabezas) Escuela de Pérgamo Escuela de Rodas Escuela de Tralles Escuela de Alejandría	Aristóteles *Escépticos* *Estoicos* Zenón de Citio *Epicúreos* Epicuro

Año	Acontecimientos históricos	Artistas y literatos	Filósofos
300 a.C	Formación de los reinos helenísticos (281) Inicio guerras púnicas (264)	Livio Andrónico (tradujo la *Odisea*) Plauto: *Aulularia*	Euclides, Arquímedes *Alejandrinos* Aristarco de Samios Hiparco
		Inicio Arte Romano	
200 a.C	Roma destruye Macedonia (167)		Erastóstenes, Apolonio
100 a.C	Inicio dictadura de Sila (82) 1.er Triunvirato (59) 2.° Triunvirato (43) Principado de Augusto (27)	Lucrecio: *De la Naturaleza* Cicerón: *Filípicas* Cátulo: *Bucólicas, Geórgicas* Virgilio: *Eneida* Tito Livio: *Décadas* Horacio: *Sátiras* Ovidio: *Ars Amandi* Séneca: *Vida feliz, Brevedad vida* Petronio: *Satiricón*	Lucrecio Filón *Neoplatonismo* Séneca
0	Inicio dinastía Flavios (69) Inicio dinastía Antoninos (96)		Plinio el Viejo
100	Inicio dinastía Severos (193)	Plutarco: *Vidas paralelas* Marco Aurelio: *Meditaciones*	S. Justino Galeno Plotino Marco Aurelio

Año	Acontecimientos históricos	Artistas y literatos	Filósofos
200	Edicto de Caracolla: ciudadanía romana (212) Inicio anarquía militar (235) Gobierno Diocleciano (285)		*Filo. Cristiana* Tertuliano S. Clemente de Alejandría S. Ireneo
300	Edicto de Milán (313) Concilio de Nicea (325) Teodosio divide el Imp. Romano (395)		
400	Fin. Imp. Romano (476)		S. Agustín: *La ciudad de Dios* (426)

Año	Acontecimientos históricos	Artistas y literatos	Filósofos
200	Edicto de Caracolla: ciudadanía romana (212) Inicio anarquía militar (235) Gobierno Diocleciano (285)		*Filo. Cristiana* Tertuliano S. Clemente de Alejandría S. Ireneo
300	Edicto de Milán (313) Concilio de Nicea (325) Teodosio divide el Imp. Romano (395)		
400	Fin. Imp. Romano (476)		S. Agustín: *La ciudad de Dios* (426)